
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00579780 8

SC

L'A

SOCIÉTÉ BELGE D'ÉTUDES ORIENTALES

L'ABHIDHARMAKOŚA DE VASUBANDHU

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN

TROISIÈME CHAPITRE

PARIS, PAUL GEUTHNER

LOUVAIN, J.-B. ISTAS, IMPRIMEUR

1926

668425
26.11.57

BL
1416
V374
A3524
1923
V.2

III

Le troisième chapitre du Kośa a été traduit dans « Cosmologie bouddhique » (Mémoires de l'Académie de Bruxelles et Kegan-Trubner 1918). Cette traduction, imprimée dès juillet 1914, était établie sur le tibétain ; elle devait beaucoup aux conseils de Palmyr Cordier qui en avait accepté la dédicace. Le volume contient le texte de la Vyākhyā, et une analyse détaillée de la première et de la troisième partie de la Prajñāpti tibétaine, Loka et Kāraṇaprajñāpti.

La présente traduction marque quelque progrès sur la première, car on a tenu compte des versions chinoises et on a pu préciser les références aux autres chapitres du Kośa. La Vyākhyā n'a été citée qu'avec discrétion, puisque le Mémoire de 1914-1918 la donne au complet.

Enfin, Sylvain Lévi a bien voulu mettre à ma disposition la copie, corrigée de sa main, d'un manuscrit népalais qui contient une partie des Kārikās, et notamment le chapitre iii tout entier. — La comparaison des Kārikās de Vasubandhu avec les Kārikās que nous avions, Cordier et moi, restituées d'après le tibétain, met en lumière la supériorité de Vasubandhu, mais n'est pas, cependant, trop humiliante pour nous.

L'index de l'ouvrage complet est sur fiches et l'impression n'en sera pas longtemps différée.

Le troisième chapitre du Kośa a été traduit dans « Cosmologie [illegible]ddhique » (Mémoires de l'Académie de Bruxelles et Kegan-[illegible] 1919). Cette traduction, imprimée dès juillet 1914, était [illegible] sur le tibétain ; elle devait beaucoup aux conseils de [illegible] [illegible] qui m'avait accordé la dédicace. Le volume contient le texte [illegible] la Vyākhyā, et une analyse détaillée de la première et de la [illegible]sième partie de la Prajñapti tibétaine, Loka et Kāraṇaprajñapti.

[illegible] La présente traduction marque quelque progrès sur la première, [illegible] on a tenu compte des versions chinoises et on a pu préciser les [illegible]férences aux autres chapitres du Kośa. La Vyākhyā n'a été citée [illegible] discrétion, puisque le Mémoire de 1914-1918 la donne au [illegible]plet.

[illegible] Enfin, Sylvain Lévi a bien voulu mettre à ma disposition la copie, [illegible] de sa main, d'un manuscrit népalais qui contient une partie [illegible] Kārikās, et notamment le chapitre iii tout entier. — La compa-[illegible] des Kārikās de Vasubandhu avec les Kārikās que nous avions, [illegible] et moi, restituées d'après le tibétain, met en lumière la [illegible]périorité de Vasubandhu, mais n'est pas, cependant, trop humi-[illegible] pour nous.

[illegible] L'index de l'ouvrage complet est sur fiches et l'impression n'en [illegible] pas longtemps différée.

CHAPITRE III

Le Monde

L'auteur vient d'expliquer les diverses sortes de pensées qui se produisent dans le Kāmadhatu, le Rūpadhatu, l'Ārūpyadhātu, sphères de la concupiscence, de la matière et de la non-matière (ii. 66-73). Quelles sont ces trois sphères ?

1 a-c. Enfer, Pretas, animaux, hommes, six dieux : c'est le Kāmadhātu. [1]

Le Kāmadhātu, c'est quatre « destinées » *(gati*, iii. 4) au complet et une partie de la destinée divine, à savoir six groupes de dieux, les Cāturmahārājikas, les Trāyastriṃśas, les Yāmas, les Tuṣitas, les Nirmāṇaratis et les Paranirmitavaśavartins ; plus le monde réceptacle *(bhājanaloka*, iii. 45) qui contient ces êtres.

Combien de places *(sthāna)* dans le Kāmadhātu ?

1. *narakapretatiryañco mānuṣā ṣaḍ divaukasaḥ / kāmadhātuḥ.*

D'après Buddhaghosa (Atthasālinī, 62) le Kāmadhātu est quatre mauvaises destinées (êtres infernaux, animaux, Pretas et Asuras, voir iii. 4 a), les hommes et six classes de dieux : en tout onze divisions *(padesa)*.

Les six dieux du Kāma (Burnouf, Introduction, 603, 608, Hastings, Art. Cosmogony and Cosmology ; noms expliqués dans la Vyākhyā) sont une vieille liste, parfois réduite à cinq termes (Trāyastriṃsas .... Paranirmitavaśavartins soumis à Māra, Saṃyutta, i. 133). [Chaque catégorie a des chefs ou un roi, Aṅguttara, iv. 242]. Au dessus on a, dans Dīgha, i. 215, les Brahmakāyikas et Mahābrahmā ; dans Aṅguttara, i. 210, les Brahmakāyikas et les dieux au dessus ; dans Mahāniddesa, 44, les Brahmakāyikas. (Voir ci-dessous p. 2 n. 5).

La Vyākhyā explique les mots *naraka*, etc. — Première opinion : de la racine *nṝ (naye*, Dhātupāṭha, i. 847) : « Les êtres y sont conduits par le péché » ; deuxième opinion : de la racine *ṛ (gatiprāpaṇayoḥ* ou *gativiśeṣaṇayos* (lecture de la Vyākhyā), i. 983, vi. 111) précédée de la négation ; troisième opinion : de *ram, rañj* : « les êtres ne s'y réjouissent pas » ; quatrième opinion, de Saṃghabhadra : « Les êtres n'y obtiennent pas *(ṛ = prāp)* de protection ».

haut séjour qui est nommé le ciel de Brahmā [1], habité par un seul souverain [2] — tel un belvédère ou un lieu fort [3] — et qui n'est pas un étage *(bhūmi)*.

3 a. L'Ārūpyadhātu n'a pas de places. [4]

En effet les *dharmas* immatériels n'occupent pas un lieu : les

Asaṃjñisattvas dans le ciel des Vṛhatphalas, et obtiennent le chiffre de dix-huit en reconnaissant des Maheśvaradevas (comparer Mahāvyutpatti, 162, 7, Mahāmaheśvarāyatana).

Yuên-houēi et d'autres commentateurs disent que l'école *(nikāya)* des Sthaviras admet dix-huit places, interprétant d'une manière erronée l'expression « le Sthavira » de Saṃghabhadra, (a) parce que, parmi les vingt écoles, il y a l'école des Sthaviras. [Mais Tśê-ngēn, P'ou-kouang et Fa-pao disent que « le Sthavira » de Saṃghabhadra est Śrīlabdha], (b) parce qu'ils ne savent pas que dix-huit est le chiffre du Sautrāntika Śrīlabdha, tandis que dix-sept est le chiffre établi dans le système Sautrāntika. — La Vibhāṣā attribue l'opinion de dix-sept places aux maîtres occidentaux. Il s'agit des Gandhāriens. Parmi ces maîtres, il y a des Sautrāntikas ; mais beaucoup sont Sarvāstivādins. La Vibhāṣā, par l'expression « maîtres occidentaux », désigne une opinion divergente de l'école Sarvāstivādin, non pas les Sautrāntikas ; c'est pourquoi Saṃghabhadra dit seulement : « Il y a d'autres qui disent [que les places sont au nombre de dix-sept]... » et ne dit pas « une autre école »....

Saeki résume : « Seize places : opinion correcte des Sarvāstivādins. Dix-sept places : a. Occidentaux (les Mahābrahmas à part), b. d'autres maîtres (les Asaṃjñins à part). Dix-huit places (en distinguant la place de Mahābrahmā et celle des Asaṃjñins) : Sthavira = (a) Śrīlabdha, Sthavira non compris dans les vingt écoles, qu'on nomme aussi Mūlasautrāntika, (b) Sthavira, compris dans les vingt écoles, qu'on nomme Mūlasthavira. — En outre Sthiramati (Sāramati) [et les Yogācāras] ».

1. Ce « séjour » est la *dhyānāntarikā*, Kośa, ii. 41 d, p. 99.

2. Je crois que je comprends bien Hiuan-tsang et Paramārtha *(i chêng souo kiū* qu'il faut corriger *i tchòu ....)* ; mais le Kośa, dans de nombreux endroits, parle des « Grands Brahmās », *Mahābrahmāṇas* : ce sont les Mahābrahmadevas des textes pālis, les acolytes ou la cour du souverain unique (voir Kośa, vi. 38 b, p. 214) ; la Vyākhyā explique leur nom : « Ils sont *mahābrahmāṇas* parce que Brahmā est plus grand qu'eux par la durée de vie, la couleur, etc. ».

3. *parigaṇa iva*, c'est-à-dire *pariṣaṇda iva* ; d'autres expliquent *āṭavikakoṭṭa*.

Beal, Catena, 94 : « Following the Kosha Shaster, it is said that Brahmā has no distinct abode, only in the mist of the Brahmapurohita Heaven there is a high-storied tower, and this is (the abode of Brahmā) ».

4. *ārūpyadhātur asthāna upapattyā caturvidhaḥ* |

Le problème, s'il y a *rūpa* dans ce Dhātu, est discuté viii. 3 c, p. 136-143.

dharmas matériels quand ils sont passés et futurs, l'*avijñapti*, les *dharmas* immatériels sont *adeśastha*. [2 b] Mais

3 b. Il est quadruple par le mode d'existence.

L'*ākāśānantyāyatana*, le *vijñānānantyāyatana*, l'*akiṃcanyāyatana*, le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* (ou *bhavāgra*) constituent l'Ārūpyadhātu qui est donc de quatre sortes. Par « existence », entendons l'apparition des *skandhas* dans une nouvelle existence en raison de l'acte : ce n'est pas par le même acte qu'on obtient ces divers *āyatanas* qui sont supérieurs les uns aux autres. Mais cette supériorité ne comporte pas différence d'étage. En l'endroit où meurt une personne possédant le recueillement [qui produit une existence d'Ārūpya], dans cet endroit commence l'existence en question ; dans cet endroit, à la fin de cette existence, se formera l'être intermédiaire appelé à prendre une nouvelle existence [de Kāmadhātu ou de Rūpadhātu] (Voir iii. 4 b-d, p. 15 n. 1).

La série mentale, pensée et mentaux (*citta* et *caittas*, ii. 23), des êtres matériels s'appuie sur la matière, *rupa*, et de la sorte peut exister. Quel sera le point d'appui de la série mentale des êtres de l'Ārūpyadhātu ?

3 c-d. Ici la série mentale existe en s'appuyant sur le *nikāya* et sur l'organe vital.[1]

D'après les Ābhidhārmikas, la série mentale des êtres d'Ārūpya a pour point d'appui les deux *dharmas* « dissociés de la pensée » qu'on nomme *nikāyasabhāgatā*, « genre », et *jīvitendriya*, « organe vital » (ii. 45).

[2] La série mentale des êtres matériels ne s'appuie pas sur ces deux

1. *nikāyaṃ jīvitaṃ cātra niśritā cittasaṃtatiḥ* //

Comme on verra iii. 41, la pensée et les mentaux, dans les deux premiers Dhātus, sont un *āśrita* qui a pour *āśraya* le corps muni d'organes. La pensée « tombe », meurt, lorsque les organes sont détruits.

Sur le *nikāya* = *nikāyasabhāga*, ii. 41, ci-dessous, iii. 7 c, *nikāyasabhāga* = *upapattyāyatana*.

2. Hiuan-tsang corrige : La série mentale des êtres matériels ne s'appuie pas

dharmas, parce qu'elle manque de force ; la série mentale des êtres immatériels possède la force nécessaire, parce qu'elle procède d'un recueillement d'où la notion de matière a été éliminée.

Mais, dira-t-on, le « genre » et l'organe vital des êtres matériels s'appuient sur la matière : quel sera, pour les êtres immatériels, le point d'appui du « genre » et de l'organe vital ? — Ces deux s'appuient l'un sur l'autre. Chez les êtres matériels, le « genre » et l'organe vital n'ont pas la force nécessaire pour s'appuyer l'un sur l'autre ; ils ont cette force chez les êtres immatériels, parce qu'ils procèdent d'un certain recueillement.

D'après les Sautrāntikas, la série mentale, pensée et mentaux, n'a pas, chez les êtres immatériels, de point d'appui qui lui soit extérieur. Cette série est forte et peut se passer de point d'appui. Ou bien disons que la pensée s'appuie sur les « mentaux » et les « mentaux » sur la pensée, comme vous dites que le « genre » et l'organe vital s'appuient l'un sur l'autre.

La série de pensées d'une nouvelle existence est « projetée » par une certaine cause (acte-passion, *karma-kleśa) ;* si cette cause n'est pas exempte d'attachement à la matière *(rūparāga),* la pensée renaîtra avec la matière, et sa série s'appuiera sur la matière ; si cette cause est exempte d'attachement à la matière — comme c'est le cas pour le recueillement qui est la cause qui projette une existence d'Ārūpya — la pensée renaîtra et existera sans relations avec la matière.

Quelle est l'explication de ces termes, Kāmadhātu, etc. [1] ?

dhātu, ce qui porte *(dadhāti)* [2] un *svalakṣaṇa (*à savoir les *kāmas,* etc.) [3 b] ; ou bien *dhātu* signifie *gotra* comme on a expliqué ci-dessus, i. 20 a, p. 37.

sur ces deux, parce qu'ils manquent de force : ils sont forts chez les êtres immatériels parce qu'ils procèdent d'un recueillement d'où la notion de matière a été éliminée [3 a]. — Mais pourquoi ne pas admettre que la série mentale des êtres immatériels s'appuie directement sur ce recueillement ? Pourquoi ce point d'appui intercalaire ? En outre le « genre » et l'organe vital des êtres immatériels s'appuient sur la matière .....

1. Voir ii. 14, viii. 3 c, p. 137.

2. Vibhāṣā, 75, 6 : comme on a *pṛthivīdhātu,* etc.

1. Kāmadhātu peut s'entendre : « *dhātu* associé à *kāmas* », en élidant le mot du milieu « associé » *(saṃprayukta)*, comme on a « diamant-bague » *(vajravālaka)* pour « bague ornée de diamant » *(vajreṇa saṃprayukto 'ṅgulīyakaḥ)*, ou « poivre-potion » *(marica-pānaka)* pour « potion mêlée de poivre ».

De même Rūpadhātu = « *dhātu* associé aux matières ».

On a l'adjectif *arūpa* = exempt de matière, d'où l'abstrait *ārupya*, absence de matière [1]. Ou bien *rūpa* = « ce qui est susceptible de *rūpaṇa*, de *bādhanā* » (i. 24, p. 45) ; *arūpa*, par absence de *rupa* ; *ārūpya*, le fait d'être tel *(tadbhāva* [: *arūpabhāva*] *ārupyam)*. L'Ārūpyadhātu est ce qui est associé à l'*ārūpya*.

2. Ou bien ces termes sont des composés dont le premier terme est un génitif : Kāmadhātu, le réceptacle ou *dhātu* des *kāmas* ; Rūpadhātu, le réceptacle des matières ; Ārūpyadhātu, le réceptacle de l'*ārūpya*. [2]

Que faut-il entendre par *kāma* ? — La concupiscence, le désir de l'aliment en bouchées *(kavaḍīkārāhāra*, iii. 39) et le désir sexuel. [*kāma* ne signifie pas l'objet de la concupiscence qu'on nomme exactement *kāmaguṇa*, mais « ce qui désire », *kāmyata aneneti kāmaḥ*]. On le voit par les stances qui suivent.

Śāriputra dit à un Ājīvaka : « Les belles choses de ce monde ne sont pas les *kāmas* ; le *kāma*, c'est le désir que l'imagination nourrit chez l'homme. Peu importent les objets de l'univers : le sage dompte tout souhait à leur endroit ». — L'Ājīvaka répondit : « Si les belles choses de ce monde ne sont pas les *kāmas*, si le *kāma* est le désir que nourrit l'imagination, un Bhikṣu même sera un « savoureur des *kāmas* » quand il produit de mauvaises imaginations ». — Śāriputra répliqua : « Si les belles choses de ce monde sont les *kāmas*, si ce n'est pas le désir que nourrit l'imagination qui est le *kāma*, le Maître

1. Cette explication vaut pour l'expression *ārūpyadhātu* ; mais quand on parle des recueillements immatériels (viii. 2 c) *ārūpya* doit s'entendre comme équivalent à *arūpa*, ou bien comme signifiant « favorables à l'Ārūpya[dhātu] » (Vyākhyā).

2. *kāmānāṃ vā dhātur iti .... kāmān yo dadhāti .... ārūpyaṃ yo dadhāti*.

lui-même sera un savoureur des *kāmas* lorsqu'il voit les objets ». [1]

Faut-il considérer comme « intégrés » *(pratisaṃyukta, āpta, patita)* à un Dhātu [= comme étant du domaine d'un Dhātu], tous les *dharmas* qui se produisent dans ce Dhātu ? [2]

Non pas, mais seulement les *dharmas* à l'endroit desquels se développe, dans lesquels prend gîte le désir *(rāga)* propre à ce Dhātu, désir de Kāma, Rūpa, Ārūpyadhātu.

Quel est le désir propre à chaque Dhātu ?

1. Saṃyukta, 28, 3. — La première stance est citée Aṅguttara, iii. 411, où elle est attribuée à une divinité *(devatā)*. En sanscrit comme en pâli elle commence par *na te kāmā yāni* [*citrāṇi loke*] / *saṃkalparāgaḥ puruṣasya kāmaḥ*. — Les deux autres stances, à ma connaissance, manquent en pâli. La Vyākhyā donne les deux dernières lignes : *śāstāpi te bhaviṣyati kāmabhogī dṛṣṭvaiva rūpāṇi manoramāṇi.*

L'argument de l'Ājīvaka ne vaut pas. Il pense qu'un Bhikṣu cesse d'être Bhikṣu par le fait qu'il est un *kāmopabhogin ;* et, si *kāma* = désir, le Bhikṣu sera *kāmopabhogin,* et perdra la qualité de Bhikṣu, même quand il ne jouit pas des objets. Mais le Bhikṣu, par le désir, corrompt sa moralité, sans perdre la qualité de Bhikṣu : il faut pour cela qu'il transgresse par le corps ou la voix la ligne des règles du Tathāgata.

Dans Kathāvatthu, viii. 3-4, le Theravādin établit contre les Pubbaseliyas que *kāma,* dans l'expression Kāmadhātu, ne signifie pas « objet du désir » — *rūpāyatana* « visible », etc. — mais bien « désir ». Il cite la stance Aṅguttara, iii. 411 = Saṃyutta, i. 22, comme Vasubandhu.

Comparer Vibhanga, 256 cité Atthasālinī, 164-5 ; la distinction des *vatthukāmas* et des *kilesakāmas,* Mahāniddesa ad Suttanipāta, 766 ; Compendium, p. 81, n. 2. Vibhāṣā, 73 ; Dharmaskandha, 5, 15.

2. Dans le Kāmadhātu se produisent *(samudācaranti)* des *dharmas* qui sont du domaine du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu, par exemple les divers recueillements (viii. 19 c) ; un homme peut éprouver « désir », *rāga,* à l'endroit de ses recueillements: mais ce désir, ayant pour objet un *dharma* d'une terre supérieure, ne s'y installe pas : comme le pied sur un pavé brûlant (v. 2, 39). De même se produisent chez les êtres du Kāmadhātu des *dharmas anāsravas,* « purs », à savoir les pensées qui constituent le Chemin : ces *dharmas* ne sont pas l'objet du « désir » *(rāga),* à quelque Dhātu qu'il soit propre (v. 16, viii. 20 c) : ils sont donc *adhātupatita, adhātvāpta,* étrangers aux Dhātus.

D'où ce principe que c'est la « soif » qui détermine les terres (Kāmadhātu = une terre, Rūpadhātu = quatre terres) ; viii. 20 c.

Est de la terre du Kāmadhātu tout *dharma* à l'endroit duquel la « soif » d'un être né dans le Kāmadhātu se développe.

Le désir qui se développe, qui prend gîte dans les *dharmas* de ce Dhātu.

C'est l'exemple de la longe : « A qui cette longe ? — Au propriétaire de ce cheval. — A qui ce cheval ? — Au propriétaire de cette longe ». La réponse ne nous apprend rien.

Pardon [4 b] : nous avons énuméré les « places » qui constituent le Kāmadhātu. On nomme « désir propre au Kāmadhātu » le désir de l'être qui n'est pas détaché de ces places, qui n'a pas rejeté le désir à l'endroit des *dharmas* de ces places. De même pour les deux autres Dhātus [1]. — Ou bien « désir propre au Kāmadhātu » = désir de l'être qui n'est pas recueilli *(samāhita)* ; « désir propre au Rūpadhātu, à l'Ārūpyadhātu » = désir relatif aux recueillements de *dhyāna*, aux recueillements dits d'*ārūpya*.

La pensée [2] par laquelle on crée des objets magiques du domaine du Kāmadhātu est un fruit du *dhyāna*. Cette pensée ne se produit donc que chez des êtres détachés du Kāmadhātu. Comment peut-on dire que cette pensée est du domaine du Kāmadhātu ? En effet cette pensée ne se produit pas chez un être non détaché du Kāmadhātu, et, lorsque cette pensée se produit chez un être détaché du Kāmadhātu, elle ne peut être pour lui l'objet d'un désir de l'ordre du Kāmadhātu. Cette pensée est donc du domaine du Kāmadhātu *(kāmāvacaratva)* sans qu'il y ait, à son endroit, désir de l'ordre du Kāmadhātu *(kāmarāgeṇa vinā)* : cela fait difficulté, cela contredit votre définition des Dhātus.

Cette pensée est du domaine du Kāmadhātu parce qu'un désir de l'ordre du Kāmadhātu se produit à son endroit chez un homme qui entend parler de cette pensée comme appartenant à un autre, ou qui se souvient de l'avoir possédée autrefois, ou qui voit des créations

1. *yeṣu kāmarūpārūpyarāgā anuśerate / yeṣu kāmarāgo 'nuśete ālambanataḥ saṃprayogato vā yathāsaṃbhavaṃ te kāmapratisaṃyuktāḥ* ....

2. Nous expliquons, à la lumière de la Vyākhyā, le Bhāṣya : *nirmāṇacitte kathaṃ kāmarāgaḥ / śrutvā parihāya ca tadāsvādanāt / nirmāṇavaśena vā / gandharasanirmāṇād vā [kāmāvacaratvaṃ] rūpāvacareṇa tayor anirmāṇāt.*

Voir vii. 49-51.

magiques. Ou bien encore parce que cette pensée crée des odeurs et des saveurs : or une pensée du domaine du Rūpadhātu ne peut créer odeurs ou saveurs parce que les êtres du Rūpadhātu sont détachés des unes et des autres.

Ce triple Dhātu est-il unique ?

Les triples Dhātus sont infinis, comme l'espace [1] ; bien qu'il n'y ait pas production de nouveaux êtres, bien que d'innombrables Bouddhas convertissent d'innombrables êtres et leur fassent obtenir le Nirvāṇa [5 a], les êtres des innombrables Dhātus ne sont jamais épuisés. [2]

Comment sont disposés les triples Dhātus ? — Horizontalement [3], ainsi que le prouve le Sūtra [4] : « De même que, lorsque le nuage Īṣādhāra [5] pleut, il n'y a pas intervalle ou discontinuité des gouttes d'eau qui tombent de l'espace, de même vers l'orient il n'y a pas intervalle ou discontinuité des univers *(lokadhātus)* en état de création et de disparition ; comme vers l'orient, de même vers le sud, l'occident et le nord ». Le Sūtra n'ajoute pas : vers le zénith et vers le nadir.

D'après une autre opinion [6], les univers se superposent vers le zénith et le nadir, car, d'après d'autres Sūtras [7], les univers sont disposés vers les dix points cardinaux. Il y a donc un Kāmadhātu

1. Il y quatre *anantas : ākāso ananto, cakkavālāni anantāni, sattakāyo ananto, buddhañāṇam anantam* (Atthasālinī, 160). — Voir ix. p. 267.

2. P'ou-kouang (cité par Saeki, viii. 5 b, 10) : « Si on suit l'opinion des Mahīśāsakas, il y a production de nouveaux êtres (yeòu chè k'i yeòu tsing = *asty ādyutpannaḥ sattvaḥ)* qui ne naissent pas d'acte-passion *(karmakleśa)* ».

3. Vibhāṣā, 93, 10, signale les deux opinions, disposition horizontale, disposition horizontale et verticale des univers, et les difficultés qu'elles présentent. — Comparer Dīgha, i. 33.

4. Ce Sūtra est Saṃyukta 34, 7 ; il est utilisé dans Lokaprajñāpti, au début (trad. Cosmologie bouddhique, p. 196).

5. L'Īṣādhāra, « le nuage dont les gouttes ont la dimension d'un timon », est un des quatre nuages du commencement de l'âge cosmique, Śikṣāsamuccaya, 247, Kośa, iii. 90 c. [Un Nāga « plébéien » de Waddell, JRAS. 1894, 98.]

6. Opinion des Dharmaguptas d'après P'ou-kouang. — Opinion de Sthiramati, Tsa-tsi (Nanjio, 1178), etc.

7. Par exemple Saṃyukta, 17, 11, Madhyama, 11, 5.

au-dessus de l'Akaniṣṭha et un Akaniṣṭha en-dessous du Kāmadhātu.[1]

Quiconque est détaché d'un Kāmadhātu est détaché des Kāmadhātus de tous les univers ; de même pour les deux autres Dhātus.

Quiconque produit l'Abhijñā de pouvoir magique en prenant point d'appui sur le premier *dhyāna*, l'être magique qu'il crée ne peut se rendre que dans le Brahmaloka de l'univers où est né son créateur : non pas dans les autres univers (vii. 50 b, p. 116).

4 a-b. Dans ces Dhātus, cinq destinées qui ont été désignées par leurs noms. [5 b][2]

1. Sur la disposition des univers, voir les références Hastings, Art. Cosmology, 137b (Mahāvastu, i. 122, Lotus, chap. xi, Avataṃsaka). — Ci-dessous iii. 45, 73.

2. *narakādisvanāmoktā gatayaḥ pañca teṣu.*

Cinq ou six *gatis ?*

Kathāvatthu, viii. 1. — Malgré Majjhima, i. 73 *(pañca kho pan' imā sāriputta gatayo ...)*, les Andhakas et les Uttarāpathakas tiennent que les Asuras constituent une *gati* à part. Mais les Kālakañjakas sont à ranger parmi les Pretas, et la troupe de Vepacitti (Saṃyutta, i. 221, Dialogues, ii. 289, Brethren, 749) parmi les Devas. [D'après la version et les notes de Aung-Rhys Davids.]

Outre Majjhima, i. 73, on peut signaler Dīgha, iii. 234, Aṅguttara, iv. 459, Saṃyutta, v. 474.

Cependant il y a quatre *apāyas :* damnés, animaux, Pretas, Asuras (Références Rhys Davids-Stede). — Ce sont les *akṣaṇagatis* de Śikṣāsamuccaya, 147, les *akkhanas* de Dīgha, iii. 264, les *duggatis* de Petavatthu, qui manquent dans le paradis d'Amitābha (Sukhāvatī, 11).

Dans le Lotus, on a parfois six *gatis* (Burnouf, 309), parfois cinq *gatis* (Burnouf, 377).

La Lettre à l'ami de Nāgārjuna donne cinq *gatis ;* de même l'inscription de Bodh-Gayā (Fujishima, JAs. 1888, ii. 423 ; Chavannes, RHR. 1896, ii.).

Mais six *gatis* dans Dharmasaṃgraha, 57, et autres sources nommées ibidem.

Notes de Kiokuga. — i. Les Asuras : 1. compris parmi les Pretas (Vibhāṣā et Saṃbhinnahṛdaya, Nanjio, 1287) ; 2. non compris dans les *gatis* (Buddhabhūmi, etc.) ; 3. sixième *gati* (Mahāsāṃghikas, etc.) ; 4. compris parmi les Pretas et les animaux (Saddharmasmṛtyupasthānasūtra) ; 5. compris parmi les Pretas, les animaux et les dieux (Sagāthasūtra). — ii. Le Sūtra dit qu'il y a cinq *gatis*. Comment peut-on soutenir qu'il y en a six ? — Le Bouddha étant parti il y a cinq siècles, il y a beaucoup d'écoles ; les écoles ne sont pas d'accord : les unes tiennent pour cinq *gatis*, les autres pour six. Les premières font dire au Sūtra qu'il y a cinq *gatis*, les autres qu'il y en a six. — iii. Dans le Grand Véhicule, l'Avataṃsaka dit qu'il y a six *gatis*.

Cinq *gatis :* êtres infernaux, animaux, Pretas, hommes et dieux. Dans le Kāmadhātu, les quatre premières destinées et une partie de la destinée divine ; dans les deux autres Dhātus, une partie de la destinée divine.

La stance dit : « cinq destinées dans les Dhātus ». Est-ce donc qu'il y a une partie des Dhātus qui ne rentre pas dans les destinées ? — Oui. Sont inclus dans les Dhātus le bon, le mauvais, le monde réceptacle, l'existence intermédiaire. Tandis que, les cinq destinées :

4 b-d. Elles sont non-souillées-non-définies, elles sont monde-des-êtres ; elles ne comprennent pas l'existence intermédiaire. [1]

Les destinées sont non-souillées-non-définies, étant fruit de rétribution (ii. 57) [2]. Dans l'hypothèse contraire, les cinq destinées se confondraient : [en effet, un homme peut faire des actes qui sont rétribués par une naissance infernale, par une naissance divine : si les actes étaient intégrés *(paryāpanna)* aux destinées, la destinée humaine serait en même temps infernale et divine. Un être né dans le Kāmadhātu est muni de la passion *(kleśa)* de cette terre *(bhūmi)* et peut être muni des passions des terres supérieures.]

Elles sont *sattvākhya* (i. 10 b) : le monde-réceptacle ne rentre pas dans les destinées.

L'existence intermédiaire n'est pas une destinée (ci-dessous p. 14, l. 18 ; iii. 10).

La nature des destinées est illustrée par plusieurs textes : 1. La Prajñāpti dit : « Les quatre matrices *(yoni,* iii. 8 c) comprennent les cinq destinées ; les cinq destinées comprennent-elles les quatre matrices ? — L'existence intermédiaire, qui est de la matrice apparitionnelle, n'est pas comprise dans les cinq destinées ». [3] — 2. Le Dhar-

1. *tāḥ | akliṣṭāvyākṛtā eva sattvākhyā nāntarābhavaḥ.*
Voir ci-dessous p. 15 n. 2.

2. Définition de la *gati* dans Kāraṇaprajñāpti, traduite Cosmologie bouddhique, 345. On y voit que *nārakanikāyasabhāgatā, nārakāyatanasamanvāgama, anivṛtāvyākṛtanārakarūpādīni* ainsi que la *nārakeṣu pratisaṃdhiḥ* sont *narakagati.*

3. On peut restituer : *catasṛbhyo yonibhyaḥ pañca gatayaḥ saṃgṛhītāḥ | kiṃ pañcabhyo gatibhyaś catasro yonayaḥ saṃgṛhītāḥ | antarābhavaḥ.*

maskandha (9, 8) dit : « Qu'est-ce que l'œil *(cakṣurdhâtu)* ? — Cette matière subtile dérivée des grands éléments qui, dans l'enfer, chez les animaux, chez les Pretas, chez les dieux, chez les hommes, chez les êtres nés du recueillement, chez les êtres intermédiaires, est œil, œil-organe, œil-source de connaissance, œil-élément [1] ». [6 a] — 3. Le Sūtra lui-même dit que l'existence intermédiaire n'est pas comprise dans les destinées : « Il y a sept *bhavas* ou « existences » : existences infernale, animale, de Preta, divine, humaine, plus le *karmabhava* et l'existence intermédiaire *(antarābhava)* ». Ce Sūtra [2] indique les cinq destinées (existences infernale, etc.) avec leur cause, à savoir l'acte ou *karmabhava* (iii. 24 a), et leur accès, à savoir l'existence intermédiaire par laquelle un être arrive à une destinée. Ce Sūtra, du même coup, montre que les destinées sont non-souillées-non-définies, puisqu'il distingue, d'une part, les destinées (existences infernale, etc.), d'autre part, la cause des destinées à savoir l'acte qui est défini (bon, mauvais). — 4. Ce dernier point est encore établi par un Sūtra que lisent les Kaśmīriens [3] : « Śāriputra dit : Vénérable, lorsqu'entrent en exercice des passions *(āsravas)* infernales, on fait et on accumule des actes qui doivent être rémunérés par l'enfer. Ces actes de corps, de voix et de pensée, actes tortueux, corrompus, « teints » (iv. 59), ont pour rétribution les *rūpa, vedanā, saṃjñā, saṃskāras* et *vijñāna* infernaux. Quand cette rétribution est réalisée *(nirvṛtte vipāke)*, il y a ce qu'on nomme être infernal. Vénérable, en dehors de ces cinq *dharmas*, on ne peut constater l'existence d'aucun être infernal ». [C'est dire que l'être infernal n'existe pas en dehors de ces cinq *dharmas* « qui sont rétribution », donc non-souillés-non-définis]

1. On peut restituer d'après la version tibétaine et Paramārtha : *cakṣurdhâtuḥ katamaḥ / yaś catvāri mahābhūtāny upādāya rūpaprasādo narake vā tiryagyonau vā pretaviṣaye vā deveṣu vā manuṣyeṣu vā bhāvanājeṣu vāntarābhave vā cakṣuś cakṣurindriyaṃ cakṣurāyatanaṃ cakṣurdhātuḥ.*

2. Ce Sūtra, discuté dans Vibhāṣā, 60, 5, est le Saptabhavasūtra. Les écoles qui nient l'existence intermédiaire en contestent l'authenticité, voir Saṃghabhadra, xxiii. 3, 6 a, traduit Nirvāṇa, 1925, p. 23, note.

3. Vasubandhu veut dire : Les Kaśmīriens seuls lisent ce Sūtra : ce Sūtra est *muktaka*, il ne fait pas partie des Āgamas.

D'après Vibhāṣā, 172, 3.

Mais comment accorder cette thèse avec la déclaration du Prakaraṇagrantha (3, 8) : « Tous les *anuśayas* prennent gîte et développement à l'endroit des destinées » ? [1] — On répond que cette déclaration vise la pensée initiale *(saṃdhicitta)* des destinées [2], laquelle peut être de cinq espèces, à abandonner par la vue de chacune des quatre vérités ou par la méditation : donc tous les *anuśayas* peuvent y prendre gîte [3]. [6 b] Or on dit « village » pour « les confins du village » ; le Prakaraṇa peut donc s'exprimer comme il fait.

D'après une autre opinion les destinées sont aussi bonnes et souillées *(kuśala, kliṣṭa)*. En effet, disent les partisans de cette opinion, l'argument tiré du Sūtra des sept existences (p. 13 n. 2) ne vaut pas : l'acte est mis à part des cinq destinées, mais cela ne prouve pas qu'il en soit exclu. Parmi les cinq « corruptions » *(kaṣāya)* sont cités à part le *kleśakaṣāya* et le *dṛṣṭikaṣāya* (iii. 93 a) : dira-t-on que la *dṛṣṭi* n'est pas un *kleśa ?* Donc l'acte *(karmabhava)* est compris dans les destinées [4]. Il est cependant nommé à part parce qu'il est la cause des destinées.

Le Sarvāstivādin. — Votre raisonnement s'applique à l'existence intermédiaire qui sera donc une destinée ? [5]

Non pas. Le mot *gati*, « destinée », signifie : « où l'on va » [6]. Or l'existence intermédiaire commence dans l'endroit où a lieu la mort.

1. *gatiṣu sarve 'nuśayā anuśerate.* — Si les *gatis* sont des *dharmas* non-souillés-non-définis, comme ces *dharmas* sont abandonnés par *bhāvanā*, le Prakaraṇa devrait dire : « Prennent gîte et développement à l'endroit des *gatis* les *anuśayas* abandonnés par *bhāvanā* et les *anuśayas* universels » (voir i. 40 c et chapitre V) ; il ne devrait pas dire : « tous les *anuśayas* », car parmi ceux-ci il en est qui ne prennent pas gîte dans les *dharmas* non-souillés-non-définis.

2. C'est l'explication de Vibhāṣā, 72, 2.

saṃdhicitta = *pratisaṃdhicitta* = *upapattibhava* de Kośa, iii. 13 c, 38. — On a *pratisaṃdhi* = *viññāṇa*, l'élément de « réincarnation », Paṭisaṃbhidāmagga, i. p. 52 ; *pratisaṃdhicitta* et *viññāṇa*, Visuddhi, 548, 659.

3. D'après iii. 38, ii. 14.

4. Paramārtha diverge : « Vous dites que le *karmabhava* est nommé ici parce qu'il est la cause des destinées : il conviendrait de nommer les *skandhas* qui sont aussi cause des destinées ».

5. On dira que l'existence intermédiaire est une destinée, bien qu'elle soit nommée à part pour indiquer l'accès des autres destinées.

6. *gacchanti tām iti* [*gatiḥ*].

Le Sarvāstivādin. — C'est aussi le cas pour les existences d'Ārūpyadhātu qui donc ne rentreront pas dans les destinées.[1]

Disons donc que l'existence intermédiaire, étant ainsi nommée parce qu'elle est intermédiaire entre deux destinées, n'est pas une destinée. Si elle était une destinée, n'étant pas intermédiaire, elle ne serait pas nommée existence intermédiaire.

Le Sarvāstivādin. — Admettons que vous avez réfuté l'argument tiré du Sūtra des sept existences, que faites-vous de la déclaration de Śāriputra (p. 13 l. 16) ?

Śāriputra dit qu'il y a un être infernal quand la rétribution des « actes infernaux » est réalisée ; il ne dit pas que la destinée d'être infernal soit seulement rétribution [7 a] : cette destinée est partie rétribution, partie non rétribution. Le texte dit qu'il n'existe pas d'être infernal en dehors de ces *dharmas, rūpa*, etc. : son intention est de nier la réalité d'une personne qui passerait d'une destinée dans une autre, non pas d'affirmer que les éléments *(skandhas : rūpa*, etc.) de l'être infernal sont seulement rétribution.

Pour les Vaibhāṣikas, les destinées sont exclusivement des *dharmas* non-souillés-non-définis. Parmi les Vaibhāṣikas, les uns pensent qu'elles sont des *dharmas* de rétribution *(vipākaja)* ; d'autres pensent qu'elles sont des *dharmas* de rétribution et d'accroissement *(aupacayika)*.[2]

Dans ce triple Dhātu à cinq destinées, il y a, dans l'ordre ascendant,

1. *ārūpyā na gatiḥ syuś cyutideśa evotpādāt | ārūpyagā hi yatra cyavante vihāre vā vṛkṣamūle vā yāvac caturthyāṃ dhyānabhūmau tatraivotpadyante :* « En quelque endroit que meurent les êtres « qui doivent aller aux *ārūpyas* » *(ārūpyaga)*, soit au couvent, soit au pied d'un arbre, soit dans la quatrième terre de *dhyāna*, dans cet endroit ils renaissent d'une existence d'*ākāśānantya*, etc. » (Ci-dessus iii. 3 b).

2. Les *dharmas* non-souillés-non-définis peuvent être ou *vipākaja* ou *aupacayika* (i. 37, ii. 57). — Saṃghabhadra adopte l'avis des seconds docteurs.

On voit ii. 10 que le *jīvitendriya* est exclusivement rétribution, mais que les cinq organes matériels, l'organe mental, quatre sensations sont quelquefois rétribution, quelquefois non rétribution.

5 a-6 a. Sept *vijñānasthitis,* à savoir : 1. êtres divers de corps et de notion ; 2. êtres divers de corps et de même notion ; 3. êtres de même corps et divers de notion ; 4. êtres de même corps et de même notion ; 5-7. trois classes d'êtres immatériels. [1]

D'après le Sūtra (Madhyama, 24, 11) :

1. « Les êtres matériels divers de corps et de notion, à savoir les hommes et certains dieux : c'est la première *vijñānasthiti.* »

Quels sont ces certains dieux ? [2] — Les six dieux du Kāmadhātu (i. 1) et les dieux du premier *dhyāna* (monde de Brahmā) excepté les *prathamābhinirvṛttas.* [3]

1. *nānātvakāyasaṃjñāś ca nānākāyaikasaṃjñinaḥ / viparyayāc caikakāyasaṃjñāś cārūpiṇas trayaḥ // vijñānasthitayaḥ sapta.*

Vibhāṣā, 137, 6.

La kārikā, comme on voit, lit indifféremment *nānātvakāya, nānākāya, nānāsaṃjñā, nānātvasaṃjñin.*

Le Sūtra (Mahāvyutpatti, 119, 1-7) : 1. *rūpiṇaḥ santi sattvā nānātvakāyā nānātvasaṃjñinas tadyathā manuṣyā ekatyāś ca devāḥ,* 2. ... *nānātvakāyā ekatvasaṃjñinas tadyathā devā brahmakāyikāḥ prathamābhinirvṛttāḥ,* 3. ... *ekatvakāyā nānātvasaṃjñinas tadyathā devā ābhāsvarāḥ,* 4. ... *ekatvakāyā ekatvasaṃjñinas tadyathā devā śubhakṛtsnāḥ,* 5. *ākāśānantyāyatanam* [mieux : °*āyatanopagāḥ*], 6. *vijñānānantyāyatanam,* 7. *ākiṃcanyāyatanam.*

Dīgha, ii. 68 (iii. 253, 282, Aṅguttara, iv. 39, v. 53) : « Il y a sept *viññāṇaṭṭhitis* et deux *āyatanas* [lesquels s'ajoutent aux *vijñānasthitis* pour faire les neuf *sattvāvāsas,* Kośa, iii. 6 c] : 1. *santi Ānanda sattā nānattakāyā nānattasaññino seyyathāpi manussā ekacce ca devā ekacce ca vinipātikā* ... 2. *sattā nānattakāyā ekattasaññino* ... et comme ci-dessus jusque *subhakiṇṇā ;* 5. *santi Ānanda sattā sabbaso rūpasaññānaṃ samatikkamā paṭighasaññānaṃ atthagamā nānattasaññānaṃ amanasikārā ananto ākāso ti ākāsānañcāyatanūpagā ;* 6. ... *viññāṇānañcāyatanūpagā ;* 7. ... *ākiṃcaññāyatanūpagā.*

2. *kāmāvacarāḥ ṣaṭ prāthamadhyānikāś ca prathamābhinirvṛttavarjyāḥ.*

Les dieux du premier *dhyāna* sont d'après le système des docteurs étrangers *(bahirdeśakanaya) :* 1. les Brahmakāyikas, 2. les Brahmapurohitas, 3. les Mahābrahmans *(mahābrahmāṇaś ca).* Pour les docteurs du Kāśmīr les Mahābrahmans ne font pas une « place » *(sthāna)* distincte des Brahmapurohitas (ainsi que nous avons vu, p. 2-4).

Les *vinipātikas* du texte pâli manquent.

3. La Vibhāṣā (137) omet les « dieux du premier *dhyāna* », parce que ces dieux ne sont pas nécessairement divers de notion (Note de Kiokuga).

Ils sont *nānātvakāya*, « de corps différents », parce que leur couleur *(varṇa)*, leurs marques *(liṅga* : vêtements, ornements, etc.), leur « figure » *(saṃsthāna*, longueur, etc.) ne sont pas identiques [7 b]. Ils sont *nānātvasaṃjñin*, « de notion différente », parce que leurs notions, notions de plaisir, de déplaisir, de ni-plaisir-ni-déplaisir, ne sont pas identiques.[1]

2. « Les êtres matériels divers de corps et de même notion, à savoir les dieux Brahmakāyikas[2] *prathamābhinirvṛtta*, c'est la deuxième *vijñānasthiti* ».

Tous ces dieux, *prathamābhinirvṛtta*, sont de même notion, car tous ont la notion d'une seule et même cause, Brahmā pensant : « Ils sont créés par moi », et les acolytes de Brahmā pensant : « Nous sommes créés par Brahmā »[3]. — Diversité de corps : car autre est Brahmā, autres ses acolytes, pour la hauteur, la largeur, le corps, la parole, les vêtements et les ornements.[4]

Hiuan-tsang et Paramārtha traduisent *prathamābhinirvṛtta* = qui naissent au commencement du Kalpa ; le Lotsava, littéralement, *daṅ por byuṅ ba*.

1. Nous suivons la version de Paramārtha. Vasubandhu (que suivent le Lotsava et Hiuan-tsang) explique l'expression *nānātvakāya* .... : « diversité de notion parce que les notions sont diverses ; doués de cette diversité, ils sont divers de notions ». — Sur *nānātvasaṃjñā*, les références de Rhys Davids-Stede et de Franke, Dīgha, p. 34, n. 8.

2. Par Brahmakāyikas, il faut entendre tous les dieux du premier *dhyāna* ; en nommant les premiers, on nomme les autres.

3. Comparer Dīgha, i. 18, iii. 29. — Brahmā pense : *mayā ime sattā nimmitā ...* ; les autres dieux pensent : *iminā mayaṃ bhotā brahmunā nimmitā*.

Le tibétain peut être traduit : « L'aspect de la notion n'étant pas différent ils sont de même notion ». — Paramārtha est très net : « Parce que semblablement ils ont la notion que Brahmā est la cause unique ». — Saṃghabhadra réfute une objection : « La notion est différente, puisque les Brahmakāyikas pensent qu'ils sont créés tandis que Mahābrahmā pense qu'il crée ». En effet, dit-il, les uns et l'autre ont la notion d'une cause unique, ont la notion de création *(nirmāṇa)*.

4. Hauteur = *āroha (uttaratā)* ; largeur = *pariṇāha (sthaulyapramāṇa)* ; corps = *ākṛtivigraha*, c'est-à-dire *vigraha* consistant en *ākṛti*, « figure », et par conséquent équivalent à *śarīra*. [Il y a, en outre, *vedanāvigraha* « masse de sensation », etc.] ; parole = *vāgbhāṣā (vāguccāraṇa)* : Hiuan-tsang et Paramārtha traduisent : voix, éclat (= *vāg bhāsaḥ*).

2

Nous lisons dans le Sūtra que ces dieux se souviennent : « Nous avons vu cet être de longue vie, qui dure si longtemps », et le reste jusque : « lorsqu'il a formé le vœu : « Puissent d'autres êtres naître ici en ma compagnie ! » nous sommes nés dans sa compagnie » [1]. (voir iii. 90 c-d) — Nous demandons où se trouvaient ces dieux [8 a] quand ils voyaient Brahmā. [2]

D'après certains docteurs [qui s'autorisent du Sūtra qui enseigne que les Brahmakāyikas renaissent dans le monde de Brahmā après être morts dans le ciel Ābhāsvara] — ils ont vu Brahmā quand ils étaient dans le ciel Ābhāsvara. Mais, dirons-nous, en tombant du ciel Ābhāsvara, ciel du deuxième *dhyāna*, ils ont perdu le deuxième *dhyāna*, et le deuxième *dhyāna* est nécessaire à la mémoire d'une existence ancienne dans un ciel du deuxième *dhyāna* (vii. p. 105). En outre, ils n'ont pas reconquis le deuxième *dhyāna* puisqu'ils tombent dans la vue erronée *(śīlavrataparāmarśa)* de considérer Mahābrahmā comme un créateur : on ne peut pas dire que cette vue erronée puisse accompagner le deuxième *dhyāna*, puisque jamais vue erronée (ou passion quelconque, *kleśa)* d'une certaine terre n'a pour objet une terre inférieure.

D'après une autre opinion, ils ont vu Brahmā pendant qu'ils se trouvaient dans l'existence intermédiaire *(antarābhava)* qui précéda leur naissance dans le monde de Brahmā. — Mais on objectera que cette existence intermédiaire est très courte, car il ne peut y avoir aucun retardement à la naissance dans ce monde [3]. Comment donc

1. *imaṃ vayaṃ sattvam adrākṣma dīrghāyuṣaṃ dīrgham adhvānaṃ tiṣṭhantam. ..... aho vatānye 'pi sattā mama sabhāgatāyām upapadyerann iti cetasaḥ praṇidhiḥ / vayam copapannāḥ.* — Le Dīgha diffère. On a la formule de souhait de Brahmā : ... *aho vata aññe pi sattā itthattam āgaccheyyun ti,* et cette réflexion des dieux : *imaṃ hi mayam addasāma idha paṭhamam upapannam / mayaṃ pan' amhā pacchā upapannā :* « car nous l'avons vu né ici avant nous, et pour nous, nous sommes nés après lui ».

2. P'ou-kouang dit qu'il y a trois réponses à cette question ; Saṃghabhadra signale six réponses ; Vibhāṣā, 98, cinq réponses dont Vasubandhu reproduit les trois premières.

3. L'existence intermédiaire ne peut se prolonger que lorsque l'être intermédiaire doit se réincarner dans le Kāmadhātu, iii. 14 d.

pourraient-ils dire : « Nous avons vu cet être de longue vie, qui dure longtemps » ?

Par conséquent — troisième opinion — on dira : C'est dans le monde même de Brahmā que ces dieux se souviennent du passé de Brahmā. Au moment où ils naissent, ils l'ont vu, né avant eux, durant longtemps. L'ayant vu, ils pensent : « Nous avons vu cet être ... » ; et ils connaissent le vœu qu'il a fait par une mémoire du domaine du premier *dhyāna* et qu'ils obtiennent par le fait même de leur naissance ; ou bien parce que Brahmā le leur dit.[1]

3. « Les êtres matériels de même corps mais divers de notion, à savoir les dieux Ābhāsvaras, c'est la troisième *vijñānasthiti.* »

Le Sūtra en nommant les dieux les plus élevés du deuxième *dhyāna*, les Ābhāsvaras, désigne aussi les dieux Parīttābhas et Apramāṇābhas. — S'il en était autrement, à quelle *vijñānasthiti* appartiendraient ces deux classes ?

Il n'y a pas diversité de couleur, marques, figure : donc ces dieux sont de même corps [8 b]. Il y a, chez eux, notion de plaisir *(sukha)*, de ni-plaisir-ni-déplaisir : donc ils sont divers de notion.

En effet, il est dit (Vibhāṣā, 38, 6), à tort suivant nous *(kila)*, que ces dieux, fatigués de la sensation de plaisir mental *(saumanasya)* — laquelle est la sensation propre au deuxième *dhyāna* proprement dit *(maula)* — passent dans le recueillement liminaire *(sāmantaka)* de ce *dhyāna*, recueillement qui comporte la sensation de ni-plaisir-ni-déplaisir (viii. 22)[2]. Fatigués de cette seconde sensation, ils reprennent le deuxième *dhyāna* proprement dit et la sensation de plaisir

1. D'après la Vyākhyā. — Le Bhāṣya porte : *tasmāt tatrasthā eva tasya pūrvavṛttāntaṃ samanusmarantaḥ / dīrgham adhvānaṃ tiṣṭhantam dṛṣṭavantaḥ / dṛṣṭvā ca paścād adrākṣmaiteṣāṃ babhūva.*

Paramārtha comprend : « Les dieux se souviennent du passé dans le monde de Brahmā ; ils ont vu jadis [= dans une précédente existence dans le monde de Brahmā] Brahmā de longue vie et durant longtemps ; plus tard, ils le voient à nouveau ; et par conséquent ils disent .....

Hiuan-tsang : « Les dieux se souviennent du passé de cet être dans ce monde même : ils l'ont vu auparavant .... ».

2. *te hi maulyāṃ bhūmau sukhendriyaparikhinnāḥ sāmantakopekṣendriyaṃ saṃmukhīkurvanti.*

mental. De même les rois fatigués du plaisir de concupiscence *(kāmasukha)* prennent le plaisir du gouvernement (ou du *dharma),* et fatigués du *dharma* reprennent le plaisir de concupiscence. — On objectera qu'il devrait en être des dieux du troisième *dhyāna* (Śubhakṛtsnas, etc. : quatrième *vijñānasthiti)* comme des dieux du deuxième *dhyāna :* cependant les dieux du troisième *dhyāna* ne passent pas dans le *sāmantaka* et possèdent toujours la sensation de plaisir *(sukha).* Mais cette objection est vaine. Les Śubhakṛtsnas ne se fatiguent pas de leur plaisir, parce que celui-ci est calme *(śānta),* tandis que le plaisir des Ābhāsvaras, étant plaisir mental *(saumanasya),* trouble la pensée [1] et n'est pas calme.

Les Sautrāntikas sont d'une opinion différente. Ils citent le Sūtra (Saptasūryavyākaraṇa, Dīrgha, 21, 8, Madhyama, 2, 8) [2] : « Les êtres qui sont nés depuis peu de temps dans le ciel Ābhāsvara connaissent mal les lois de la destruction de l'univers. Lorsqu'a lieu la destruction de l'univers par le feu, ils voient la flamme monter et détruire les palais du monde de Brahmā ; ils s'effrayent, s'affligent, se troublent : « Puisse cette flamme ne pas monter jusqu'ici ! » Mais les êtres qui sont nés depuis longtemps dans le ciel Ābhāsvara connaissent les révolutions cosmiques et rassurent leurs compagnons effrayés : « N'ayez pas peur, amis ! N'ayez pas peur, amis ! Déjà auparavant cette flamme, ayant brûlé le palais de Brahmā, [9 a] y a disparu ». — Dès lors on voit bien comment les dieux du deuxième *dhyāna* sont divers de notion : à l'incendie des mondes du premier *dhyāna,* ils ont notion de l'arrivée ou de la non-arrivée de la flamme chez eux, ils ont notion de crainte ou de non-crainte [3]. L'explication des Vaibhāṣikas, que ces dieux échangent la sensation de plaisir et d'indifférence, n'est pas bonne.

4. « Les êtres matériels de mêmes corps et notion, à savoir les dieux Śubhakṛtsnas, c'est la quatrième *vijñānasthiti.* »

Ils sont de même notion, parce qu'ils ont la sensation de plaisir.

1. *cetasa utplāvakatvād iti cetasa audbilyakaratvāt.*
2. Destruction de l'univers par le feu, iii. 90 a-b, 100 c-d.
3. *āgamavyapagamasaṃjñitvād bhītābhītāsaṃjñitvāt.*

Dans le premier *dhyāna*, unité de notion, notion souillée puisqu'elle est associée à *śīlavrataparāmarśa* ; dans le deuxième *dhyāna*, diversité de notion, notions bonnes du *dhyāna* proprement dit et du recueillement liminaire ; dans le troisième *dhyāna*, unité de notion, notion née de rétribution.

5-7. Les trois premiers *ārūpyas* sont les trois dernières *vijñānasthitis* comme il est dit dans le Sūtra.[1]

Que sont les *vijñānasthitis* ? — Les cinq *skandhas* du Kāmadhātu ou du Rūpadhātu en ce qui concerne les premières (voir iii. 7 c) ; quatre *skandhas* en ce qui concerne les trois dernières.

Pourquoi le reste n'est-il pas *vijñānasthiti* ?

6 b. Le reste réduit le *vijñāna*.[2]

Par reste il faut entendre les mauvaises destinées *(durgati, apāya* : enfer, etc.), le quatrième *dhyāna*, le quatrième *ārūpya (naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana)* qu'on nomme Bhavāgra ou sommet de l'existence.

Le *vijñāna* s'y trouve réduit, coupé[3] [9 b] : dans les mauvaises destinées, la sensation douloureuse endommage le *vijñāna* ; dans le quatrième *dhyāna*, l'ascète peut pratiquer l'*asaṃjñisamāpatti*, recueillement d'inconscience (ii. 42), et dans ce *dhyāna* se trouve encore l'*āsaṃjñika*, à savoir le *dharma* (ii. 41 b) qui fait les dieux inconscients *(asaṃjñisattva)* ; dans le Bhavāgra, l'ascète peut pratiquer la *nirodhasamāpatti* (ii. 43 a), recueillement de la cessation de l'idée et de la sensation.

D'après une autre explication (Vibhāṣā, 137, 9), on appelle *vijñānasthiti* « l'endroit où désirent aller ceux qui sont ici, l'endroit d'où

1. *arūpiṇaḥ santi sattvā ye sarvaśo rūpasaṃjñānāṃ samatikramād anantam ākāśam ity ākāśānantyāyatanam upasampadya viharanti tadyathākāśānantyāyatanopagā devāḥ / iyaṃ pañcamī vijñānasthitiḥ.*

arūpiṇaḥ santi sattvā ye sarvaśa ākāśānantyāyatanaṃ samatikramya anantam vijñānam ity ....

Voir viii. 4.

2. *śeṣaṃ tatparibhedavat* / — Vyākhyā : *paribhidyate' neneti paribhedaḥ.*

3. Vasubandhu reproduit la septième des huit explications de Vibhāṣā, 137, 8.

ne désirent pas tomber ceux qui y sont »[1]. Les deux conditions manquent en ce qui concerne les mauvaises destinées. Quant au quatrième *dhyāna*, tous ceux qui s'y trouvent désirent en sortir : les Pṛthagjanas désirent passer chez les Asaṃjñisattvas *(āsaṃjñika-pravivikṣā)* ; les Āryas désirent passer chez les Śuddhāvāsikas [ou dans les Ārūpyāyatanas ; les Śuddhāvāsikas désirent réaliser la destruction, *śāntanirodha*][2]. Quant au Bhavāgra, ce n'est pas une *vijñānasthiti* parce que l'activité du *vijñāna* y est petite.[3]

Les sept *vijñānasthitis*,

6 c-d. Avec le Bhavāgra et les êtres inconscients, ce sont les neuf « séjours des êtres. »[4]

Car les êtres y séjournent de leur plein gré *(vastukāmatā)*.

1. *ihasthānāṃ gantukāmatā / na tatrasthānāṃ vyuccalitukāmatā.*

2. Addition de Hiuan-tsang qui suit Saṃghabhadra (que la Vyākhyā cite ad iii. 7 a) : « Les Āryas, qui se trouvent dans les trois premiers cieux du quatrième *dhyāna*, désirent entrer chez les Śuddhāvāsas (cinq derniers cieux du quatrième *dhyāna*) ou dans l'Ārūpya ; et les Śuddhāvāsas désirent le Nirvāṇa. »

3. *īṣatpracāratvāt.* — Vyākhyā : *cittacaittānāṃ mandapracāratvād abalavad vijñānaṃ na tiṣṭhati.*

4. *bhavāgrāsaṃjñisattvāś ca sattvāvāsā nava smṛtāḥ //*

Fa-pao dit que le Sūtra n'enseigne pas les neuf *sattvāvāsas*, mais la Vibhāṣā (137, 3) est formelle : « Pourquoi faire ce Śāstra ? — Pour expliquer le sens du Sūtra. Le Sūtra enseigne sept *vijñānasthitis*, quatre *vijñānasthitis*, neuf *sattvāvāsas*, mais il n'explique pas leurs distinctions et ne dit pas comment ils rentrent ou ne rentrent pas les uns dans les autres .... »

Sūtra des neuf séjours des êtres : *nava sattvāvāsāḥ / katame nava / rūpiṇaḥ santi sattvā nānātvakāyā nānātvasaṃjñinas tadyathā manuṣyā ekatyāś ca devā / ayam prathamaḥ sattvāvāsaḥ.* ..... Le cinquième séjour est celui des Inconscients : *rūpiṇaḥ santi sattvā asaṃjñino 'pratisaṃjñinaḥ / tadyathā devā asaṃjñisattvāḥ / ayam pañcamaḥ sattvāvāsas* ..... Le neuvième séjour : *arūpiṇaḥ santi sattvā ye sarvaśa ākiṃcanyāyatanaṃ samatikramya naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanam upasaṃpadya viharanti / tad yathā devā naivasaṃjñānāsaṃjñāyatanopagāḥ / ayaṃ navamaḥ sattvāvāsaḥ.* — Très proche la rédaction de Dīgha, iii. 263, 288, Aṅguttara, iv. 401.

Mahāvyutpatti, 119, ajoute aux *vijñānasthitis* le *naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana* (9me *sattvāvāsa)* et les *asaṃjñisattvas ;* de même Dīgha, ii. 68, qui place les *asaṃjñisattvas* avant le *naivasaṃjñā.*

7 a. Point d'autres séjours des êtres, car ailleurs on reste sans le désirer. [10 a] [1]

Ailleurs, c'est-à-dire dans les mauvaises destinées. Les êtres y sont introduits par ce Rākṣasa qu'est le *karman* et y restent sans le désirer. Ce ne sont pas des « séjours », de même qu'une prison *(bandhanasthāna)* n'est pas un séjour. [2]

Si un Sūtra dit qu'il y a sept *vijñānasthitis*, d'après un autre Sūtra

7 b. Il y a quatre autres *sthitis*. [3]

1. *anicchāvasanān nānye.*

2. Hiuan-tsang ajoute : « A l'exclusion de la place des Asaṃjñisattvas le quatrième *dhyāna* n'est pas un séjour, comme expliqué ci-dessus.

La Vyākhyā observe que Vasubandhu nomme les mauvaises destinées à titre d'indication *(mukhamātra)*; il vise aussi les dieux du quatrième *dhyāna* qui n'est pas un « séjour » car on ne désire pas y demeurer. Saṃghabhadra est de cet avis. — D'autres commentateurs pensent que Vasubandhu, n'excluant que les mauvaises destinées, tient le quatrième *dhyāna* comme séjour : ils ont à défendre cette opinion.

3. *catasraḥ sthitayaḥ punaḥ* / — viii. 3 c. p. 138-9.

Dīrgha, 9, 7, Saṃyukta, 3, 6. — Dīgha, iii. 228, énumère les quatre *viññāṇasthitis* d'après Saṃyutta, iii. 54 : *rūpūpāyaṃ vā āvuso viññāṇam tiṭṭhamānaṃ tiṭṭhati rūpārammaṇaṃ rūpapatiṭṭhaṃ nandūpasevanaṃ vuddhiṃ virulhiṃ vepullaṃ āpajjati / vedanūpāyam* ... — La rédaction sanscrite doit être très voisine : la variante notable étant la préférence accordée à l'expression *rūpopaga*. — Le sens est clair : « C'est en allant au visible, à la sensation, à l'idée, aux *saṃskāras*, que la pensée prend point d'appui ; c'est avec le visible pour objet et pour lieu que, associée au plaisir, la pensée se développe .... ».

Mais l'Abhidharma (Vibhāṣā, 137, 3) attribue au Sūtra les expressions *rūpopagā vijñānasthiti, vedanopagā vijñānasthiti* ... dont l'explication grammaticale est mal aisée.

a. Les Vaibhāṣikas comprennent : Est nommé *vijñānasthiti*, « résidence du *vijñāna* », ce sur quoi la pensée réside *(tiṣṭhati)*. Cette résidence, cet objet de la pensée, est *upaga*, c'est-à-dire « proche » *(samīpacāriṇī)* de la pensée. Elle est, de sa nature « visible ». Etant visible et proche, elle est qualifiée *rūpopaga*.

b. Bhagavadviśeṣa dit que les Sautrāntikas ont deux explications : 1. Par *vijñānasthiti* nous entendons la durée de la pensée, la non-interruption de la série de la pensée *(vijñānasaṃtatyanupaccheda)*. Le visible est « abordé » *(upagamyate)*, est « fait sien » *(tadātmīkriyate)* par cette *sthiti*. La *sthiti* est donc *rūpopagā* : « durée de la pensée qui aborde le visible ». — 2. Par *sthiti*,

Ces quatre sont : *rūpopagā vijñānasthitiḥ, vedanopagā vijñānasthitiḥ, saṃjñopagā vijñānasthitiḥ, saṃskāropagā vijñānasthitiḥ.*

7 c-d. Elles consistent dans quatre *skandhas* impurs, ceux qui sont de la même terre que le *vijñāna.* [1] [10 b]

La pensée ou *vijñāna* peut prendre pour objet le visible et les autres *skandhas* d'une terre différente : mais elle ne les prend pas pour objet sous l'impulsion de la soif *(tṛṣṇā) ;* ils ne sont donc pas considérés comme sa résidence ou *sthiti* (iii, p. 8, n. 2).

Mais pourquoi le cinquième *skandha,* le *vijñāna* lui-même *(citta* et *caittas),* n'est-il pas considéré comme la résidence du *vijñāna ?*

Le Vaibhāṣika observe que la *sthiti,* « ce sur quoi, ce dans quoi on se tient », s'oppose au *sthātar,* « celui qui se tient ». Devadatta s'oppose à la maison où il est. Le roi n'est pas le trône. Ou encore, on entend par *vijñānasthiti,* résidence de la pensée, les *dharmas* sur lesquels monte la pensée pour les faire marcher *(vāhayati, pravartayati),* comme le matelot le navire : or la pensée ne monte pas sur la pensée pour la mouvoir ; donc la pensée n'est pas résidence de la pensée.

Mais un autre Sūtra dit : « A l'endroit de cet aliment qu'est le *vijñāna* (iii. 40 a), il y a complaisance *(nandī = saumanasya =* satisfaction), il y a attachement ». S'il y a complaisance et attache-

nous entendons la « soif » *(tṛṣṇā)* ; car la soif fait que la pensée dure. On a donc *vijñānasthiti* = « durée de la pensée, consistant en soif ». Cette soif « aborde » le visible, s'attache au visible. On a donc : *rūpopagā vijnānasthitih* = « soif s'attachant au visible et faisant durer le *vijñāna* ». — Mais, dans ces deux explications, la *vijñānasthiti* est distincte du visible ; or c'est le visible qui est *vijñānasthiti.* Il faut donc s'en tenir à l'explication *a.* [Mais cette explication est absurde au point de vue grammatical. Aussi] d'autres expliquent *rūpopagā vijñānasthitiḥ* = *rūpasvabhāvā vijñānasthitiḥ* : « Objet où se fixe la pensée et consistant en visible ». En effet la racine *gam* s'entend au sens de *svabhāva,* comme on a *khakhaṭakharagata,* etc. [Mais, dirons-nous, *gata* n'est pas *upaga*].

1. *catvāraḥ sāsravāḥ skandhāḥ svabhūmāv eva.*

La Vibhāṣā, 137, 3, examine si ces *skandhas* sont *sattvākhya* ou *asattvākhya* Deux opinions.

ment à l'endroit du *vijñāna*, c'est donc que le *vijñāna* y monte et y réside [1]. — D'autre part, vous enseignez que les cinq *skandhas* *(vijñāna* y compris) constituent la heptade des *vijñānasthitis* (iii. 5 a) : pourquoi n'ajoutez-vous pas le *vijñāna* à la tétrade des *vijñānasthitis ?*

Le Vaibhāṣika répond. — Lorsqu'on considère, sans faire de distinction entre les *skandhas*, le processus affectionné du *vijñāna* *(sābhiramā vijñānapravṛttiḥ)* à l'endroit d'une existence ou « naissance » *(upapattyāyatana, nikāyasabhāga)* qui est constiuée par les cinq *skandhas*, alors on peut dire que le *vijñāna* est *vijñānasthiti*. Mais, si on considère les *skandhas* un à un, on voit que la matière, la sensation, la notion et les *saṃskāras* — qui sont le support du *vijñāna*, qui sont associés ou coexistants au *vijñāna* — sont causes de la souillure *(saṃkleśa)* du *vijñāna* : mais le *vijñāna* n'est pas, de la sorte, cause de la souillure du *vijñāna*, puisque deux *vijñānas* ne coexistent pas. [11 a] Donc

7 d-**8** a. Pris à part, le *vijñāna* n'est pas défini comme résidence du *vijñāna*. [2]

En outre, Bhagavat décrit les quatre *vijñānasthitis* comme « champ », et il décrit le *vijñāna*, accompagné de la soif, où qu'il soit, comme « semence » [3]. Il ne donne pas la semence comme champ

1. Saṃyukta, 15, 7 ; Saṃyutta, ii. 101 (Nettippakaraṇa, 57) : *viññāṇe ce bhikkhave āhāre atthi nandī atthi rāgo atthi taṇha patiṭṭhitam tattha viññāṇam virūlham*. — J'ai suivi la version de Hiuan-tsang et de Paramārtha. D'après le Lotsava, on a : *vijñānāhāre asti nandi asti rāgaḥ / yatra nandi tatra rāgaḥ / tatra pratiṣṭhitaṃ vijñānaṃ tiṣṭhati*.

Au *virūlha* du pâli doit correspondre *abhyārūḍha* (terme employé pour désigner le matelot monté sur le navire).

2. *kevalam / vijñānaṃ na sthitiḥ proktam*.

3. Saṃyukta, 2, 6. — Comparer Saṃyutta, iii. 54.

kṣetrabhāvena catasro vijñānasthitayo deśitaḥ / vijñānaṃ bījabhāvena sopādānam [= *svabhūmikayā tṛṣṇayā satṛṣṇam*] *kṛtsnam* [= *sarvasaṃtānagatam*].

Les quatre *skandhas* passés et futurs sont la *sthiti* des *vijñānas* passés et futurs.

de la semence ; et on voit bien que les *dharmas* qui coexistent *(sahavartin)* au *vijñāna* lui conviennent seuls comme champ.

On demande si les quatre *sthitis* contiennent les sept, si les sept contiennent les quatre. Non.

8 b. La correspondance comporte quatre cas. [1]

Premier cas : le *vijñāna* compris dans les sept, n'a pas place dans les quatre.

Deuxième cas : les quatre *skandhas* (à l'exclusion du *vijñāna)* des mauvaises destinées, du quatrième *dhyāna* et du Bhavāgra, sont compris dans les quatre.

Troisième cas : les quatre *skandhas* compris dans les sept, sont aussi compris dans les quatre.

Quatrième cas : les autres *dharmas* ne sont compris ni dans les sept ni dans les quatre, [à savoir le *vijñāna* des mauvaises destinées, etc., les *dharmas* purs].

Nous avons dit que le triple Dhātu comprend cinq destinées, etc. [11 b]

8 c-d. Il y a là quatre « matrices » des êtres, êtres nés de l'œuf, etc. [2]

Yoni, « matrice », signifie naissance. Etymologiquement, *yoni* signifie « mélange » : dans la naissance — la naissance étant commune à tous les êtres — les êtres sont ensemble en confusion. [3]

1. *catuḥkoṭis tu saṃgrahe* / — bsdu na mu ni bzhi yin no.
2. *catasro yonayas tatra sattvānām aṇḍajādayaḥ* //
« matrice » est un équivalent commode. Mieux : « Quatre modes de naissance ».
La théorie des quatre *yonis* dans leurs rapports avec les cinq *gatis* est exposée dans Kāraṇaprajñāpti, chap. xv (Cosmologie bouddhique, 345). Vasubandhu y puise ses informations (histoire de Kapotamālinī, de la Bhikṣuṇī « née de l'hermitage », etc.). — Même sujet étudié Visuddhimagga, 552.
Dīgha, iii. 230 : *catasso yoniyo, aṇḍajayoni, jalābujayoni, saṃsedajayoni, opapātikayoni ;* Majjhima, i. 73 : *aṇḍajā yoni .....* (avec des définitions) ; Visuddhi, 552, 557 ; Mahāvyutpatti, 117 : *jarāyujāḥ, aṇḍajāḥ, saṃsvedajāḥ, upapādukāḥ.*
3. *yoni* = skye gnas ; dans Hiuan-tsang, *chēng* = naître ; dans Paramārtha,

Matrice des êtres nés de l'œuf : les êtres qui naissent de l'œuf, oie, grue, paon, perroquet, grive, etc.

Matrice des êtres nés du chorion : les êtres qui naissent du chorion, éléphant, cheval, bœuf, buffle, âne, porc, etc. [1]

Matrice des êtres nés de l'exsudation [2] : les êtres qui naissent de l'exsudation des éléments, terre, etc., — vers, insectes, papillons, moustiques.

Matrice des êtres apparitionnels [3] : les êtres qui naissent d'un coup, avec les organes non manquants ni déficients [4], avec tous les membres et sous-membres. On les nomme *upapāduka*, « d'apparition », parce qu'ils sont habiles à l'acte d'apparaître *(upapādana)* [5], parce

tsa = mêler. — Le Lotsava traduit : skye gnas zhes bya ba ni skye ba yin te / ḥdir sems can rnams ḥchol bar ḥgyur śin skye ba thun moṅs paḥi phyir ḥdre bar ḥgyur nas gnas so. — Paramārtha (xxiii. 1, fol. 35 a, l. 7). — *śukraśoṇitasaṃnipāto yoniḥ*, dans Praśastapāda (Viz. S. S. p. 27) qui définit les *yonijas* et *ayonijas*.

1. « nés du chorion » : *jarāyur yena mātuḥ kukṣau garbho veṣṭitas tiṣṭhati / tasmāt jātā jarāyujāḥ*. — Majjhima : *ye sattā vatthikosam abhinibbhijja jāyanti ayaṃ vuccati jalābujā yoni*. — Sur les nombreux modes de fécondation, Milinda, 123, Samantapāsādikā, i. 213 ; Windisch, Geburt, 24.

2. « nés de l'exsudation » : *bhūtānāṃ pṛthivyādīnāṃ saṃsvedad dravatvalakṣaṇāj jātāh* ... — Majjhima : *ye sattā pūtimacche vā ... jāyanti*.

3. *upapāduka sattva*, sems can skye ba pa, Hiuan-tsang : hóa chēng yeòu ts'ing, Paramārtha : tsé jàn chēng tchóng chēng.

upapāduka dans Mahāvyutpatti, Kośavyākhyā, Mahāvastu ; *aupapāduka*, Divya, Avadānaśataka ; *aupapādika*, Caraka (cité Windisch, Geburt, 187), qui correspond à Jaina *uvavāiya*, pâli *aupapātika*.

upapātika, *upapattika*, *opapātika* (défini dans Sumaṅgalavilāsinī : *cavitvā uppajjanakasattā* : « qui, [aussitôt] morts, renaissent »).

Bibliographie très longue depuis Lotus, 394 : « venu au monde par un miracle », Senart, JAs. 1876, ii. 477, Windisch, Geburt, 184, jusque S. Lévi, JAs. 1912, ii. 502 (qui cite Weber, Childers, Leumann, etc.).

upapāta signifie simplement « naissance » *(cyutyupapātajñāna*, vii. 29, etc.) et non pas nécessairement « casual and unusual birth » (Rhys Davids-Stede).

Négation des *upapādukas*, Kośa, ix. p. 258.

4. Organes non manquants : *avikalendriyāḥ*, organes non déficients : *ahīnendriyāḥ* : l'organe de l'œil est *hīṇa* quand on est borgne, quand on louche. Les membres, *aṅga*, sont les mains, les pieds ; les « sous-membres » sont les doigts, etc.

5. *upapādana upapattau sādhukāritvāt*.

qu'ils naissent d'un coup [sans stade embryonnaire, sans semence et sang]; tels les dieux, les êtres infernaux, les êtres de l'existence intermédiaire.[1] [12 a]

Comment les matrices sont-elles réparties parmi les destinées ?

9 a. Les hommes et les animaux sont de quatre espèces.[2]

Hommes nés de l'œuf, tels Śaila et Upaśaila nés des œufs d'une grue[3]; tels les trente-deux fils de [Viśākhā], la mère de Mṛgāra[4]; tels les cinq cents fils du roi de Pañcāla.[5]

Hommes nés du chorion, tels les hommes d'aujourd'hui.

Hommes nés de l'exsudation, tels Māndhātar[6], Cāru et Upacāru, Kapotamalinī[7], Āmrapālī[8], etc.

Hommes apparitionnels (ii. 14), les hommes du commencement de la période cosmique *(prāthamakalpika*, ii. 14, iii. 97 c).

Les animaux sont aussi de quatre espèces. Trois espèces sont con-

1. Majjhima: *katamā ca opapātikā yoni / devā nerayikā ekacce ca manussā ekacce ca vinipātikā.*

2. *caturdhā naratiryañcas.*

3. *krauñcīnirjātau.* — Deux marchands dont le vaisseau s'était brisé trouvèrent *(samadhigata)* une grue sur le bord de la mer. En naquirent les Sthaviras Śaila et Upaśaila (Vyākhyā). — D'après une autre source : « *Śaila* = montagne, *Upaśaila* = petite montagne ; une grue y produisit deux œufs, d'où sortirent deux hommes, d'où leur nom.

4. Les trente-deux œufs de Viśākhā, Ralston-Schiefner, p. 125. — Les œufs de Padmāvatī, Chavannes, Cinq cents contes, i. 81 (Lait de la mère).

5. Cinq cents œufs naquirent de la reine du roi de Pañcāla : on les plaça dans une boîte *(mañjūṣā)* qu'on abandonna au Gange. Le roi des Licchavis trouva la boîte et cinq cent jeunes garçons (Vyākhyā).

6. Māndhātar, né d'une grosseur *(piṭaka)* qui se forma sur la tête d'Upoṣadha ; Cāru et Upacāru, nés d'une grosseur qui se forma sur le genou de Māndhātar (Rois Cakravartins, voir Kośa, iii. 97 d). — Divya, 210, Ralston-Schiefner, p. xxxvii, Buddhacarita, i. 29, et les références de Cowell (Viṣṇupurāṇa, iv. 2, Mahābhārata, iii. 10450), Hopkins, Great Epic, 1915, 169.

7. Kapotamālinī, née d'une grosseur sur la poitrine du roi Brahmadatta.

8. Āmrapālī, née de la tige d'un bananier.

Voir l'histoire d'Āmrapāli et de Jīvaka dans Chavannes, Cinq cents contes, iii 325, Nanjio, 667 (traduit entre 148 et 170) ; Ralston-Schiefner, p. lii. — Naissance considérée comme « apparitionnelle », dans « Sisters », p. 120.

nues par l'expérience commune. Les Nāgas et les Garuḍas sont aussi apparitionnels (Ci-dessous p. 31, n. 3).

9 b-c. Apparitionnels les êtres infernaux, les êtres intermédiaires et les dieux. [1]

Ces trois classes d'êtres appartiennent exclusivement à la matrice apparitionnelle.

9 d. Les Pretas sont aussi nés du chorion. [2]

Ils sont de deux sortes, apparitionnels et aussi nés du chorion. — Qu'ils soient nés du chorion, cela résulte du discours que tint une Pretī à Maudgalyāyana : « J'accouche de cinq fils la nuit, de cinq fils le jour : je les mange et n'arrive pas à me rassasier ». [3]

Quelle est la meilleure matrice ?

La matrice apparitionnelle. [12 b]

Mais le Bodhisattva à sa dernière naissance possède évidemment

1. ***narakā upapādukāḥ / antarābhavadevāś ca.***

Comparer Majjhima i. 73, Vibhanga, 416.

2. ***pretā api jarāyujāḥ.***

3. Ce paragraphe d'après Vibhāṣā, 120, 12 et aussi d'après Kāraṇaprajñāpti, xv. (Cosmologie bouddhique, p. 345-6) dont Vasubandhu s'écarte sur un point : « Les Pretas sont seulement apparitionnels. Toutefois certains docteurs disent qu'ils sont aussi nés du chorion. Une Pretī en effet dit à Maudgalyāyana .... ». — La Vyākhyā observe que le discours de la Pretī semble indiquer que ses fils sont apparitionnels ; s'ils étaient nés du chorion, la mère serait rassasiée. Mais cette fécondité s'explique par la rapidité avec laquelle les fils de Preta sont constitués, et la violence de la faim maternelle explique comment tant de nourriture ne rassasie pas.

On a Petavatthu, i. 6 : ***kālena pañca puttāni sāyaṃ pañca punāpare / vijayitvāna khādāmi te pi na honti me alam //*** La Vyākhyā fournit des morceaux de la stance sanscrite : [***aham***] ***rātrau pañca sutān divā pañca tathāparān / janayitvā*** [***pi khādāmi***] ***nāsti tṛptis tathāpi me //***

A Ceylan on distingue les ***nijjhāmataṇhikapetas*** qui sont exclusivement apparitionnels et les autres Pretas qui sont des quatre sortes. Voir Rhys Davids-Stede, s. voc. ***peta.***

la « maîtrise relative à la naissance » *(upapattivaśitva)* [1]. Pourquoi a-t-il choisi de naître du chorion ? (voir iii. 17) [2]

A cette question, deux réponses. — 1. Le Bodhisattva y voit de grands avantages : que, en raison de sa parenté avec lui, le grand clan des Śākyas entre dans la Bonne Loi ; que, reconnaissant en lui un membre de la famille des Cakravartins, les hommes éprouvent un grand respect à son égard ; que les hommes voyant que, étant un homme, il a réalisé cette perfection, soient encouragés. Si le Bodhisattva ne naissait pas du chorion, on ne lui connaîtrait pas de famille, et les hommes diraient : « Quel est ce magicien, un dieu ou un Piśāca ? » En effet, les docteurs hétérodoxes disent calomnieusement : à la fin de cent périodes cosmiques, apparaît dans le monde semblable magicien qui dévore le monde par sa magie [3]. — 2. D'autres [4] expliquent que le Bodhisattva a pris la matrice du chorion pour que son corps subsistât comme reliques après le Nirvāṇa [5] : par l'adoration de ces reliques, les hommes et les autres êtres obtiennent

1. La cinquième des Bodhisattvavaśitās de Mahāvyutpatti, 27 ; définies Madhyamakāvatāra, 347.

2. Dans Mahāvastu, i. 145, « les Buddhas sont produits par leurs propres vertus et leur naissance est miraculeuse *(upapāduka)* » ; i. 154, « Rahūla descend directement du Tuṣita dans le sein de sa mère ; sa naissance est merveilleuse sans être pourtant, comme celle des Cakravartins, de ces naissances appelées *aupapāduka* ». — Sur ces textes et autres déclarations Lokottaravādin du Mahāvastu, Barth, J. des Savants, août 1899. — Comparer Lalita, Lefmann, 88.

3. *yathānyatīrthikā apabhāṣante* ... — Ces Tīrthikas sont Maskarin, etc. — On lit dans le Nirgranthaśāstra : *ṛddhiṃ bhadanta ko darśayati / māyāvī gautamaḥ*, et ailleurs, visant Bhagavat, le passage cité par Vasubandhu : *kalpaśatasyātyayād evaṃvidho loke māyāvī prādurbhūya lokaṃ bhakṣayati* (Vyākhyā). — [« dévorer le monde », c'est « vivre aux dépens du monde », *upajīv*]. — Comparer Majjhima, i. 375 : *samaṇo hi bhante gotamo māyāvī* ... Saṃyutta, iv. 341 ; Commentaire de Theragāthā, 1209.

Vibhāṣā, 8, 9. — « Les Tīrthikas calomnient le Bouddha disant qu'il est un grand magicien qui trouble l'esprit du monde ». — Et 27, 8 : Le Pāṭali-tīrthika dit : « Gautama, connais-tu la magie ? Si tu ne la connais pas, tu n'es pas omniscient ; si tu la connais, tu es un magicien ».

4. Vibhāṣā, 120, 15.

5. *śarīradhātūnām avasthāpanārtham.*

D'après le Suvarṇaprabhāsa, les reliques sont aussi illusoires que les Bouddhas (JRAS. 1906, 970).

par milliers le ciel et la délivrance. En effet, n'ayant pas une graine extérieure (semence, sang, boue, etc.), les corps des êtres apparitionnels ne subsistent pas après la mort : comme la flamme disparaît sans restes [1]. — Mais on voit bien que cette explication ne peut être admise par les docteurs [13 a] qui attribuent au Bouddha la *ṛddhi ādhiṣṭhānikī*. [2]

D'une question en naît une autre.

Si le corps des êtres apparitionnels disparaît à leur mort, comment le Sūtra peut-il dire : « Le Garuḍa apparitionnel enlève le Nāga apparitionnel pour le manger » ? [3]

Le texte dit qu'il enlève le Nāga pour le manger *(uddharati bhakṣārtham)*, non pas qu'il le mange. Ou bien il mange le Nāga aussi longtemps que le Nāga n'est pas mort : mais il ne se repaît pas du Nāga mort *(na punar mṛtasyāsya tṛpyati)*

Quelle est la plus étendue des matrices ?

La matrice apparitionnelle, car elle comprend toute la destinée infernale, toute la destinée divine, plus une partie des trois autres destinées, plus les êtres intermédiaires. [4]

Qu'est-ce que l'être intermédiare, l'existence intermédiaire ?

10. L'existence intermédiaire, qui s'intercale entre l'existence-mort

1. Il y a *kāyanidhana*, c'est-à-dire *kāyanāśa* : le corps disparaît *(antardhīyate)* à la mort .... — C'est l'enseignement de la Kāraṇaprajñāpti.

2. Sur la conservation des reliques et la *ṛddhi*, vii. 52.

La Vyākhyā explique : « On nomme *adhiṣṭhāna* la chose que le magicien bénit *(adhitiṣṭhati)* disant « que cela soit ainsi ». Cette chose est le but *(prayojana)* de cette *ṛddhi*, ou cette *ṛddhi* se produit dans cette chose : donc cette *ṛddhi* est nommée *ādhiṣṭhānikī* ».

3. Sur les quatre sortes de Garuḍas et de Nāgas (W. de Visser, Dragon in China and Japan, 1913), et dans quel ordre les premiers mangent les seconds. Dīrgha, 19, 20, Saṃyutta, iii. 240, 246.

Il y a seize Nāgas à l'abri des attaques des Garuḍas (Sāgara, Nanda, etc.), note de W. de Visser. — Voir iii. 83 b, Beal 48.

4. Saṃghabhadra signale une deuxième opinion, que la matrice d'exsudation est la plus étendue.

et l'existence-naissance, n'étant pas arrivée à l'endroit où elle doit aller, on ne peut dire qu'elle naisse. [1]

Entre l'existence-mort — c'est-à-dire les cinq *skandhas* du moment de la mort — et l'existence-naissance — c'est-à-dire les cinq *skandhas* du moment de la renaissance — se trouve une existence [13 b] — un « corps », cinq *skandhas* — qui va au lieu de la renaissance.

1. *mṛtyūpapattibhavayor antarābhavatīha yaḥ |*
gamyadeśānupetatvān nopapanno 'ntarābhavaḥ || — Voir p. 41.

Bibliographie sommaire de l'*antarābhava.*

Kośa, iii. 10-15, 40 c ; iv. 53 a-b, vi 34 a, 39, ix. trad. p. 258.

Kathāvatthu, viii. 2. — Le Theravādin nie l'*antarābhava* contre les Sammitīyas et les Pubbaseliyas. Ceux-ci s'appuient sur l'existence d'un Anāgāmin nommé Antarāparinirvāyin (voir ci-dessous p. 38 et iii. 40 c, note) ; ils n'attribuent pas d'*antarābhava* aux créatures qui vont en enfer, chez les Asaññasattas, dans l'Ārūpya.

Saṃmitīyanikāyaśāstra, Nanjio, 1272, troisième chapitre.

Kāraṇaprajñāptiśāstra, xi. 5 (Cosmologie bouddhique, 341).

Sectes qui nient l'*antarābhava :* Mahāsāṃghikas, Ekavyavahārikas, Lokottaravādins, Kukkuṭikas, Mahīśāsakas (Vasumitra), Mahāsāṃghikas, Mahīśāsakas, Vibhajyavādins (Vibhāṣā, 19, 4). — La Vibhāṣā signale plusieurs opinions : pas d'*antarābhava ; antarābhava* précédant la naissance dans les trois Dhātus ; *antarābhava* précédant la naissance de Kāmadhātu ; enfin, seule opinion correcte, *antarābhava* précédent la naissance de Kāmadhātu et de Rūpadhātu.

Vibhāṣā, 68, 8-70 : « Bien qu'il y ait différence de temps et de lieu entre la mort et la naissance, comme, dans l'intervalle, il n'y a pas destruction suivie de naissance, ces écoles n'admettent pas l'*antarābhava* ». — Dans Visuddhimagga, 604, comme dans Madhyamakavṛtti, 544, la naissance suit immédiatement la mort : *tesaṃ antarikā natthi.*

Sources brahmaniques, notamment Ślokavārttika, Ātmavāda, 62 : « Vindhyavāsin a réfuté l'*antarābhavadeha* » ; Goldstucker s. voc. *antarābhava* et *ativāhika, ātivāhika ;* Sāṃkhyasūtra, v. 103. [A. B. Keith, Karmamīmāṃsā, p. 59, Bulletin School Oriental Studies, 1924, p. 554, pense que ce Vindhyavāsin n'est pas le docteur Sāṃkhya, sur lequel Takakusu, Life of Vasubandhu, JRAS, 1905, January].

Sur la manière dont « the disembodied *jīva,* before it secures a new *āyatana* (body) wanders about like a great cloud », Hopkins, Great Epic, 39, JAOS, 22, 372 ; le corps démoniaque que prend le mort pour se rendre en enfer, Sāṃkhyapravacanabhāṣya, iii. 7.

Diverses références, JRAS. 1897, 466, JAs. 1902, ii. 295 ; Nirvāṇa (1925), 28 ; Keith, Buddhist Philosophy, 207 ; Sūtrālaṃkāra, p. 152, Madhyamakavṛtti, 286, 544. — Sur le Bar-do, Jäschke et Śarad Candra Das [et une littérature très riche].

Cette existence se trouvant entre deux « destinées » *(gati)* est nommée « existence intermédiaire ». [1]

Cette existence est produite : pourquoi ne pas dire qu'elle naît *(upapanna)*, pourquoi ne pas lui attribuer « naissance » *(upapatti)* ? — Disons qu'elle est naissante *(upapadyamâna)* ; mais elle n'est pas née (voir iii. 40 c). En effet, ainsi que l'étymologie l'indique *(pad = gam, upapanna = upagata)*, naître, c'est arriver. L'existence intermédiaire (ou être intermédiaire), quand elle commence, n'est pas arrivée au lieu où elle doit aller, à savoir au lieu où se trouve manifestée et achevée la rétribution des actes. [2]

D'après d'autres sectes [3], il y a coupure, discontinuité *(viccheda)* entre l'existence-mort et l'existence-naissance : pas d'existence intermédiaire. Cette opinion est fausse comme le prouvent le raisonnement et l'Ecriture.

11 a-b. Étant semblable à la série du riz, l'existence ne se reproduit pas postérieurement après avoir été interrompue. [4] [14 a]

Les *dharmas*, momentanés, existent en série ; lorsqu'ils apparaissent dans un endroit distant de celui où ils se trouvaient, c'est parce qu'ils se sont reproduits sans discontinuité dans les endroits intermé-

1. Ceci fait difficulté. Nous avons vu que la *gati* est non-souillée-non-définie. Or l'existence-naissance est toujours souillée (iii. 38) et l'existence-mort peut être bonne et souillée. Comment peut-on dire de l'existence intermédiaire, qui se trouve entre l'existence-mort et l'existence-naissance, qu'elle se trouve entre deux *gatis*, *gatyor antarāle* ? — Réponse. Au moment de la mort comme au moment de la naissance existent le *nikāyasabhāga*, le *jīvitendriya*, les *jātis*, etc., le *kāyendriya* (ii. 35), lesquels sont non-souillés-non-définis et sont par conséquent, sans difficulté, *gati* de leur nature.

2. *yatra yathākṣiptasya vipākasya abhivyaktiḥ samāptiś ca*. — Le premier terme se rapporte à l'acte qui projette l'existence (divine, humaine, etc.), le second aux actes qui complètent l'existence (caste, taille, etc.), d'après iv. 95.

Ou bien : le lieu où est manifestée la rétribution projetée par l'acte, à savoir le *nāmarūpa*, et où le *ṣaḍāyatana* est complété.

3. Quatre écoles, les Mahāsāṃghikas etc., n'admettent pas l'*antarābhava*, voir le commentaire du Samayabheda de Vasumitra dans les Matériaux de J. Przyluski ; de même les Mahīśāsakas (Saeki).

4. *vrīhisaṃtānasādharmyād avicchinnabhavodbhavaḥ* |

diaires. Telle la série qui constitue un grain de riz et qu'on transporte à un village éloigné en passant par tous les villages de l'entre-deux. De même, la série mentale prend naissance (existence-naissance) après s'être reproduite sans discontinuité (existence intermédiaire) depuis l'endroit où a eu lieu la mort (existence-mort). [1]

Mais, dira-t-on, le reflet *(pratibimba)* naît sur le miroir, sur l'eau, etc., sans être continu à l'image *(bimba)* avec laquelle il forme série. Donc les éléments de l'existence-naissance ne dépendent pas d'éléments formant série ininterrompue entre le lieu de l'existence-mort et le lieu où ils apparaissent.

11 c-d. L'existence du reflet n'est pas démontrée ; fût-elle démontrée, le reflet n'est pas pareil ; donc il ne fait pas exemple. [2]

On entend par reflet une chose *(dravya)* qui est une certaine sorte de couleur *(varṇa)*. L'existence du reflet n'est pas établie.

12 a. Car deux choses n'existent pas dans le même lieu. [3]

a. Dans un même lieu, à savoir le miroir, l'homme placé de côté aperçoit le *rūpa* du miroir, matière dérivée des grands éléments *(upādāyarūpa)* ; l'homme placé en face aperçoit son propre reflet, qui serait une « certaine sorte de couleur », matière dérivée. Or on ne peut admettre que deux matières dérivées existent en même temps dans le même lieu, car chacune d'elles doit avoir pour support deux groupes distincts de grands éléments (voir iv. trad. p. 26, 29).

1. La Vyākhyā dit : *atrācāryaGuṇamatiḥ saha śiṣyeṇācāryaVasumitreṇa svànikāyānurāgabhāvitamatir vyākhyānavyāpāram apāsya pratyavasthānapara eva vartate / vayam iha śāstrārthavivaraṇaṃ praty ādriyāmahe na taddūṣaṇaṃ niḥsāratvād bahuvaktavyabhayāc ca.*

Yaśomitra, dans les stances d'introduction à la Vyākhyā, note qu'il suit « les commentateurs, Guṇamati, Vasumitra, etc. », là où ils sont corrects ; dans le commentaire de i. 1, p. 7 (ed. de Pétrograd) il condamne l'explication que Guṇamati et son élève Vasumitra donnent de *tasmai namaskṛtya*. — De la glose que nous avons ici, il résulte que Guṇamati et Vasumitra appartiennent à une autre secte ou école *(nikāya)*. Les détails manquent.

2. *pratibimbam asiddhatvād asāmyāc cānidarśanam //*

3. *sahaikatra dvayābhāvāt.*

b. Deux hommes qui regardent le même objet, cruche, etc., le voient tous deux en même temps. Or deux hommes placés des deux côtés d'un étang voient le reflet des objets qui leur font face : le même reflet n'est pas vu en même temps par l'un et l'autre.

c. L'ombre et la lumière du soleil ne coexistent pas dans un même lieu [14 b]. Or, si on place à l'ombre (i. 10 a), dans un hangar situé près d'un étang éclairé par le soleil, un miroir, on verra dans ce miroir le reflet du reflet du soleil sur la surface de l'eau. Il est donc prouvé, par ces trois remarques, que le reflet n'est pas une certaine chose réelle *(dravya)*.

La kārikā est susceptible d'une autre interprétation. Nous la traduirons : « Car les deux choses n'existent pas dans le même lieu ». Les deux choses sont la surface du miroir et le reflet de la lune. — Ce n'est pas dans le même lieu que nous voyons la surface du miroir et le reflet de la lune qui doit être sur le miroir : ce reflet apparaît en retrait, en profondeur, comme l'eau dans le puits[1]. Or si une réelle couleur, le reflet, naissait, elle naîtrait à la surface du miroir, elle serait perçue comme étant à la surface du miroir. — Le reflet n'est donc qu'une idée illusoire prenant la forme de reflet *(pratibimbākāraṃ bhrāntaṃ vijñānam)*. Tel est le pouvoir de ce complexe, miroir et objet, que se produit la vue d'un reflet, d'une image semblable à l'objet. Incompréhensible le pouvoir des *dharmas* et la variété de ce pouvoir.

Admettons cependant l'existence réelle du reflet. Il ne peut cependant servir d'exemple dans votre raisonnement, car il ne peut être comparé à l'existence-naissance. Il n'est pas semblable à l'existence-naissance :

12 b. Car il ne fait pas série.

Le reflet ne fait pas série avec l'objet reflété, car le reflet prend naissance en s'appuyant sur le miroir, car le reflet est simultané à

1. Comparer Chavannes, Cinq cents contes, ii. 200.

l'objet reflété. Au contraire l'existence-mort et l'existence-naissance font série, la seconde étant postérieure à la première et se produisant dans un autre lieu que la première sans qu'il y ait coupure entre elles [grâce à l'existence intermédiaire].

12 b. Car il naît de deux causes.

C'est en raison de deux causes que naît le reflet, en raison du miroir et de l'objet. De ces deux causes la principale est la cause sur laquelle il prend point d'appui pour naître, à savoir le miroir [15 a]. Au contraire, il arrive que l'existence-naissance ne procède que d'une cause ; et elle n'a jamais une cause principale qui ne soit pas l'existence-mort. Dans le cas des êtres apparitionnels, comme ils apparaissent soudain dans l'espace, l'existence-naissance n'a aucun point d'appui extérieur. Et pour les êtres qui naissent avec la semence, le sang, la boue, ces éléments extérieurs ne peuvent être la cause principale puisqu'ils sont dépourvus de pensée.

Le raisonnement démontre donc l'existence de l'être intermédiaire puisque l'existence-naissance procède de l'existence-mort sans qu'il y ait discontinuité entre ces deux existences.

L'Ecriture aussi établit l'existence de l'être intermédiaire.

12 c. L'être intermédiaire est nommé par son nom. [1]

Le Sūtra dit : « Il y a sept *bhavas, naraka, tiryagyoni, preta, deva, manuṣya, karma* et *antarābhava* ». [2]

Si l'école que nous combattons ne lit pas ce Sūtra, du moins lira-t-elle les textes relatifs au Gandharva.

12 c. C'est le Gandharva.

Nous lisons dans le Sūtra : « Il faut trois conditions pour que l'embryon descende, [pour que naisse fils ou fille] : la femme est bien

1. 12 c-d *kaṇṭhokteś cāsti gandharvaḥ pañcokter gatisūtrataḥ* //
2. Ci-dessus p. 13 n. 2.

portante et féconde, les époux sont unis, un Gandharva est disposé. » Que sera le Gandharva sinon l'être intermédiaire ? [1]

Mais nos adversaires ne lisent pas le Sûtra dans ces termes ! Ils remplacent la troisième condition par un texte qui donne : « une dissolution de *skandhas* [c'est-à-dire un mourant] est disposée ». [2] —

1. Majjhima, ii. 156 : *jānanti pana bhonto yathā gabbhassa avakkanti hoti / jānāma mayam bho yathā gabbhassa avakkanti hoti / idha mātāpitaro ca sannipatitā honti mātā ca utunī hoti gandhabbo ca paccupaṭṭhito hoti / evaṃ tiṇṇaṃ sannipātā gabbhassa avakkanti hoti.* — Mêmes formules, Majjhima, i. 265. [A propos de ces formules, Rhys Davids-Stede disent que le Gandharva « is said to preside over child-conception »] — [D'autres modes de conception, *asucipānena*, etc., Samantapāsādikā, i. 214, Milinda, 123, qui d'ailleurs répètent la formule du Majjhima.]

[On peut comparer l'*avakrānti* du *nāmarūpa* qui a lieu quand le *vijñāna* est *pratiṣṭhita*, Saṃyutta, ii. 66 ; ailleurs *avakrānti* du *vijñāna*, ibid. ii. 91].

Rédaction différente, Divya, 1, 440 : *trayāṇāṃ sthānānāṃ saṃmukhībhāvāt pūtrā jāyante duhitaraś ca / katameṣāṃ trayāṇām / mātāpitarau raktau bhavataḥ saṃnipatitau / mātā kalyā bhavati ṛtumatī / gandharvaḥ pratyupasthito bhavati / eṣāṃ trayāṇām* ... [La lecture *gandharvapratyupasthitā* que Windisch retient, Geburt, p. 27, est certainement fautive : quatre Mss. ont *pratyupasthito*].

Notre texte a *garbhāvakrāntiḥ*, descente de l'embryon (et non pas : *putrā jāyante* ...) ; place les qualités de la femme avant l'union des parents ; pour le reste suit le Divya.

Discuté dans Vibhāṣā, 70, 9 ; *kalyā* signifie « non malade » ; détails sur *ṛtumatī*.

Sur le Gandharva, voir les sources signalées p. 32 n. 1. — Aussi des remarques dans Hist. de l'Inde (Cavaignac, Hist. du Monde, t. iii), i. 287. — Oldenberg, Religion du Veda, 209, a bien montré que le Gandharva bouddhique est « le germe animé qui, passant d'une existence ancienne en une nouvelle existence, attend et saisit l'instant d'un acte de génération pour devenir embryon, *garbha* ». [Contre Hillebrandt, qui faisait du Gandharva le génie de la fécondation ; — même conception dans Rhys Davids-Stede : Le Gandharva « is said to preside over child conception ». Aussi contre Pischel qui faisait du Gandharva l'embryon]. — Gandharva est le nom « védisant » ou « brahmanisant » de l'esprit désincarné comme le conçoivent les « primitifs ».

2. D'après le Lotsava. — Hiuan-tsang : « ... un Gandharva est disposé. S'il n'est pas l'être intermédiaire, que sera le Gandharva ? Une dissolution des *skandhas* antérieurs, comment serait-elle disposée ? S'ils ne lisent pas ce texte, comment expliquent-ils l'Āśvalāyanasūtra ? .... » — On est porté à croire que le sens est : « L'école que nous combattons prétend que le mot *gandharva* signifie *maraṇabhava* ou *skandhabheda* ... ».

Vyākhyā : *skandhabhedaś ca pratyupasthita iti maraṇabhavaḥ.*

Fort bien, mais on doute qu'ils puissent expliquer l'Āśvalāyanasūtra [1] : « Ce Gandharva [15 b] qui est disposé, savez-vous s'il est de race brâhmanique, noble, *vaiśya* ou *śūdra ?* s'il vient de l'orient, du sud, de l'occident ou du nord ? » Cette expression « venir » montre qu'il s'agit de l'être intermédiaire, non pas d'une « dissolution des *skandhas* ».

Si nos adversaires ne lisent pas ce Sūtra,

12 d. L'être intermédiaire est prouvé par le texte relatif aux Cinq.

Bhagavat enseigne qu'il y a cinq Anāgāmins : *antarāparinirvāyin, upapadyaparinirvāyin, anabhisaṃskāraparinirvāyin, sābhisaṃskāraparinirvāyin, ūrdhvasrotas* [2]. — Le premier est le saint qui obtient le Nirvāṇa « dans l'entre-deux », au cours de l'existence intermédiaire ; le second celui qui obtient le Nirvāṇa en renaissant....

Certains maîtres (Vibhāṣā, 79, 7) soutiennent que l'*antarāparinirvāyin* est un saint qui obtient le Nirvāṇa après être rené parmi les dieux nommés Antaras. Mais ils devront admettre des dieux Upapadyas, etc. Opinion absurde.

12 d. Et par le Sūtra des *gatis*.

Par le Sūtra des sept *satpuruṣagatis* [3]. — Ce Sūtra enseigne que, eu égard aux différences de durée et de lieu, on doit distinguer trois sortes d'Antarāparinirvāyin : le premier est semblable à l'étincelle qui s'éteint aussitôt née ; le second au fragment de métal rougi qui s'éteint dans son vol [16 a] ; le troisième au fragment de métal rougi

1. Assalāyanasutta, Majjhima, ii. 157, donne une recension plus archaïque de notre texte.

2. Saṃyukta, 37, 20, Dīrgha, 8, 14, Dīgha, iii. 237 ; Kośa, vi. 37.

Quoi que puissent penser de l'Antarāparinirvāyin le Kathāvatthu, viii. 2 et Puggalapaññati (cité ci-dessous p. 40 n. 1), la définition que l'Aṅguttara, ii. 134, donne de ce saint suppose la croyance à l'existence intermédiaire (Voir ci-dessous note de iii. 40 c-41 a).

3. Madhyama, 2, 1, Aṅguttara, iv. 70, Kośa, vi. 40. — J'ai comparé la version sanscrite, reproduite intégralement dans la Vyākhyā, avec la version pâlie, JRAS. 1906, 446.

qui s'éteint dans son vol, mais plus tard, et sans retomber sur le sol. — En présence de ce texte, c'est pure fantaisie de supposer que l'Antarāparinirvāyin est un habitant du ciel des Antaras, car ces Antaras ne peuvent se diviser en trois classes en raison de la durée et du lieu.

Mais d'autres docteurs cependant — les Vibhajyavādins au témoignage de Vibhāṣā, 69, 7 — présentent l'explication que voici. L'Antarāparinirvāyin obtient le Nirvāṇa, c'est-à-dire élimine les passions, soit dans l'entre-temps de la durée de sa vie, soit dans l'entre-temps de sa cohabitation avec les dieux [1]. Il est triple : on le nomme ***dhatugata*** s'il obtient le Nirvāṇa à peine arrivé dans le Dhātu [c'est-à-dire dans un ciel du Rūpadhātu, et par conséquent s'il élimine les passions qui le font renaître dans le Rūpadhātu alors qu'elles sont encore à l'état de graine] ; on le nomme ***saṃjñāgata*** s'il obtient le Nirvāṇa plus tard, à un moment où la notion ***(saṃjñā)*** des objets du Rūpadhātu est chez lui en activité ; on le nomme ***vitarkagata*** s'il obtient le Nirvāṇa plus tard encore, à un moment où les ***vitarkas*** (volitions, etc.) produites par ces objets sont en activité. De la sorte nous aurons trois Antarāparinirvāyins conformes aux définitions du Sūtra et qui obtiennent le Nirvāṇa dans l'entre-temps de la durée de leur vie, c'est-à-dire sans achever le terme de la vie des dieux du ciel où ils renaissent. — Ou encore, le premier Antarāparinirvāyin obtient Nirvāṇa aussitôt qu'il a pris possession d'une certaine existence divine ***(nikāyasabhāgaparigrahaṃ kṛtva)*** ; le second, après avoir éprouvé la béatitude céleste ***(devasamṛddhim anubhuya)*** ; le troisième, après être entré dans le conclave ou conversation des dieux ***(dharmasaṃgīti = dharmasāṃkathya)***. — Une objection se présente : si l'Antarāparinirvāyin est un saint qui renaît, éprouve béatitude, entre dans le conclave des dieux, que sera l'Upapadyaparinirvāyin, littéralement « celui qui obtient le Nirvāṇa après être rené » ? On répond que l'Upapadyaparinirvāyin entre tout à fait dans le conclave ***(prakarṣayuktā saṃgīti)*** ; et, comme cette réponse est peu concluante, on répond encore que l'Upapadyaparinirvāyin réduit de

1. Le texte porte : ***āyuḥpramāṇāntare devasamipāntare vā yaḥ kleśān prajahāti so 'ntarāparinirvāyi.***

beaucoup [et plus que l'Antarāparinirvāyin] la durée de la vie : [on le nomme *upapadya* parce qu'il obtient le Nirvāṇa *āyur upahatya.*] [1]

Mais nous ferons observer que tous ces personnages, le *dhātugata*, etc., vont au même lieu. Donc ils ne correspondent pas aux exemples du Sūtra. D'autre part, il y a, dans l'Ārūpyadhātu, des saints qui obtiennent le Nirvāṇa sans avoir vécu leur vie au complet (iii. 85 a) [2], [16 b] et cependant il ne s'y trouve pas d'Antarāparinirvāyin. Ce point est mis en lumière dans la formule métrique : « Par les *dhyānas,* quatre décades ; par les *ārūpyas,* trois heptades ; par la *saṃjñā,* une hexade. Ainsi est lié le groupe ». [3]

Si cependant nos adversaires ne lisent pas ce Sūtra, qu'y pouvons-nous faire ? Le Maître étant entré dans le Nirvāṇa, la Bonne Loi n'a plus de chef. Beaucoup de sectes se sont formées qui altèrent à leur fantaisie le sens et la lettre [4]. — Disons que, pour les docteurs qui admettent ces Sūtras, l'existence de l'être intermédiaire ou des « *skandhas* d'entre-deux » est prouvée par l'Ecriture comme par le raisonnement.

Rencontrons cependant quelques difficultés.

a. Il faut concilier la doctrine de l'être intermédiaire avec le Sūtra

1. Il faut comparer avec cette explication des Vibhajyavādins celle de Pudgalapaññatti, 16. — L'Antarāparinibbāyin réalise le chemin *upapannam vā samanantarā apattaṃ va vemajjham āyupamāṇam ;* l'Upahaccaparinibbāyin réalise le chemin *atikkamitvā vemajjham āyupamāṇam upahacca vā kālakriyām* [D'après le commentaire *upahacca = upagantvā,* donc « se tenant sur le siège de mort »]. — Buddhaghosa, ad Kathāvatthu, iv. 2 (Si on peut devenir Arhat en naissant) reproche aux Uttarāpathakas de substituer *upapajjaparinibbāyin* à *upahacca°.*

2. Il y a mort avant le temps *(antarāmaraṇa)* dans l'Ārūpya ; donc un être d'Ārūpya peut entrer dans le Nirvāṇa avant d'avoir achevé les milliers de *kalpas* des existences d'Ārūpya.

3. Pour l'explication de ce śloka, Cosmologie bouddhique, 141, 235, Aṅguttara, iv. 422.

4. Hiuan-tsang : Le maître souverain de la loi est depuis longtemps (Glose : depuis 900 ans) entré dans le Nirvāṇa ; les grands généraux de la Loi (Glose : Śāradvatīputra, etc.) sont aussi nirvânés ......

sur Māra. Ce Sūtra dit : « Le Māra nommé Dūṣin [, ayant frappé la tête de Vidura, le disciple de Krakucchanda,] tomba, avec son corps même *(svaśarīreṇaiva prapatitaḥ)*, dans le grand enfer Avīci [1] ». — Les actes très graves (par l'intention et le champ) et complets (c'est-à-dire « accumulés », iv. 120) mûrissent avant la mort même [2]. Māra sent donc d'abord une rétribution dans cette vie avant de sentir la rétribution infernale. Le texte veut donc dire que Māra est enveloppé, vivant encore, des flammes infernales ; qu'il meurt ; qu'il prend l'existence intermédiaire, laquelle va en enfer où a lieu la naissance infernale.

b. D'après le Sūtra, il y a cinq crimes nommés *ānantarya* : celui qui les a faits naît immédiatement en enfer *(samanantaraṃ narakeṣūpapadyate)* (iv. 97). — Disons que l'expression « immédiatement » signifie « sans intermédiaire », sans passer par une autre destinée *(gati)* : ce sont des actes « rétribués dans l'existence prochaine » *(upapadya*, iv. 50 b). Si vous prenez le Sūtra à la lettre, vous aboutirez à des conséquencss absurdes : vous direz qu'il faut avoir commis les cinq crimes pour renaître en enfer ; vous direz que le coupable renaît en enfer aussitôt après le crime, ou qu'il y renaît sans mourir ici-bas. — [D'ailleurs, d'après notre doctrine, la renaissance en enfer est immédiate ; elle n'est pas précédée par une « naissance » comme être intermédiaire]. Nous soutenons que, de sa nature, l'être intermédiaire est « naissant » *(upapadyamāna)* parce qu'il est tourné vers la naissance *(upapatti)* qui suit l'existence-mort ; nous ne disons pas qu'il naisse *(upapanno bhavati)* (iii. 10 d). [3]

1. Madhyama, 30, 25 ; Majjhima, i. 332, où on a Kakusandha et Vidhura (Vidura = mkhas mgu) ; Theragāthā, 1187 (variantes Vidhūra et Vidūra). — Mrs Rhys Davids : « Dussi a name for Māra in a previous life » ; la Vyākhyā : *duṣī nāma māraḥ.*

On se rappelle que l'hérétique de Kathāvatthu, viii. 2, pense que l'existence infernale n'est pas précédée d'une existence intermédiaire.

2. *pañcānantaryakarmāṇi yāni kṛtvopacitya samanantaraṃ narakeṣūpapadyate.*

3. *ko vā antarābhavasya upapadyamānatvaṃ necchati [maraṇabhavānantaropapattyabhimukhatvān narakeṣūpapadyata iti brūmaḥ] na tu brūma upapanno bhavatīti.*

c. Vous devez expliquer la stance : « Ta vie approche du terme, ô Brâhmane ; tu es vieux et malade ; tu es en présence de Yama [17 b] ; il n'y a pas pour toi de séjour *(vāsa)* d'entre-deux *(antarā)* et tu n'as pas de viatique ». [1]

Vasubandhu. — Vous pensez que cette stance montre qu'il n'y a pas d'existence intermédiaire. Mais nous comprenons les mots *antarā vāsa* dans le sens « séjour parmi les hommes » *(manuṣyeṣu)* : « Une fois mort, tu ne reviendras pas ici » ; ou bien le texte veut dire : « Rien ne peut retarder la marche de l'être intermédiaire que tu vas devenir vers le lieu de ta renaissance infernale. »

Le négateur de l'être intermédiaire demandera sur quoi nous nous fondons pour dire : telle est l'intention de ce texte, telle n'est pas l'intention. Nous lui répliquerons par la même question [2]. — Si, de la sorte, les deux objections se font équilibre, à quelle preuve pouvez-vous aboutir ? — Observons que, pour les Sūtras de Māra, etc., l'explication du négateur de l'être intermédiaire et la nôtre ne sont pas contredites par le texte même. Les textes ne sont donc pas concluants pour ou contre l'être intermédiaire. Sont concluants et font preuve les textes qui ne peuvent être interprétés que d'une manière [3] : [tels ceux que nous avons cités p. 36-38.] [ix]

On demande quelle est la forme *(ākṛti)* de l'être intermédiaire ?

Hiuan-tsang : Ou bien qui n'admet pas que l'*antarābhava* soit « naissant » ? Le mot « être infernal » désigne aussi l'*antarābhava ;* lorsque se produit l'*antarābhava* immédiatement consécutif à l'existence-mort, on peut aussi parler de naissance *(upapatti),* parce qu'il est le moyen de la naissance. Le Sūtra dit que le criminel naît immédiatement comme « être infernal » ; il ne dit pas qu'à ce moment il y ait existence-naissance.

1. Saṃyukta, 5, 3, Vibhāṣā, 69, 5. — La Vyākhyā fournit des fragments : *upanītavayā dvija ... vāso 'pi hi nāsti te 'ntarā / pātheyaṃ ca na vidyate tava //*

Version de Hiuan-tsang : « Désirant aller dans le chemin de l'est, tu n'as pas de provisions ; désirant t'arrêter, il n'y a pas de lieu d'arrêt dans l'intervalle. »

Recension de Dhammapada 237 : *upanītavayo va dāni si / sampayāto si Yamassa santike / vāso pi ca te n'atthi antarā / pātheyyam pi ca te na vijjati.*

2. *tulya eṣa bhavato 'py anuyogaḥ.*

3. *taj jñāpakam ananyagatikam.*

13 a-b. Etant projeté par le même acte qui projette le *pûrvakalabhava*, c'est-à-dire l'être de la destinée à venir après sa conception, l'être intermédiaire à la forme de cet être. [1]

L'acte qui projette la *gati* ou « destinée » — une existence infernale, etc. — est le même acte qui projette l'existence intermédiaire par laquelle on va à cette destinée [2]. Par conséquent l'*antarabhava* a la forme du futur *pûrvakalabhava* (p. 45, l. 9) de la destinée vers laquelle il va.

Objection. — Dans le ventre d'une chienne, d'une truie, etc., peut mourir à l'état embryonnaire un être qui doit ensuite renaître dans une quelconque des cinq destinées. Supposons donc que cet embryon soit remplacé par un être intermédiaire destiné à passer en enfer [3]. Cet être intermédiaire, s'il a la forme d'un être infernal [1 b], brûlera le ventre de la chienne. — Même à l'état parfait *(pûrvakalabhava)*, les êtres infernaux ne sont pas toujours incandescents, dans les « annexes » *(utsadas*, iii. 58 d) par exemple. Mais, si même on croyait que les êtres intermédiaires infernaux sont incandescents, comme leur corps est « éthéré » *(accha*, transparent, viii. 3 c), ils ne sont pas plus tangibles qu'ils ne sont visibles. Il n'y a donc pas adhérence de l'être intermédiaire [4]. Le ventre n'est donc pas brûlé : l'influence de l'acte d'ailleurs s'y oppose.

Les dimensions de l'être intermédiaire sont celles d'un enfant de cinq ou six ans, mais ses organes sont parfaitement développés *(vyaktendriya)*.

1. *ekākṣepād asāv aiṣyatpūrvakalabhavākṛtiḥ*.

2. Sur l'acte qui projette l'existence intermédiaire, etc., iv. 53 a. — Même doctrine attribuée aux hérétiques de Kathāvatthu, viii. 2 (p. 106) : « Il n'y a pas d'acte particulier qui produise l'existence intermédiaire .... »

3. Hiuan-tsang suppose qu'il y a cinq embryons donnant naissance à cinq *antarābhavas* appelés chacun à une destinée différente : on dit donc que ces cinq *antarābhavas*, quoique se formant dans un seul ventre, ne se touchent ni ne se brûlent.

4. Le Bhāsya porte *kukṣāv asaṃślesāt* : « parce qu'il n'y a pas adhérence au ventre ». Vyākhyā : « En raison de la transparence *(acchatvāt)* du corps *(ātmabhāva)* des êtres intermédiaires, il n'y a pas réciproquement adhérence *(anyonyam)* : donc pas brûlure .... C'est pour cela que le ventre n'est pas brûlé. »

L'être intermédiaire du Bodhisattva est semblable au Bodhisattva dans sa pleine jeunesse ; il est orné des marques et des sous-marques [1] ; c'est pourquoi, lorsque cet être intermédiaire vint entrer dans le sein maternel, il illumina un milliard d'univers à quatre continents [2].

Mais nous savons que la mère du Bodhisattva vit en rêve un petit d'éléphant blanc [3] entrer dans son côté ? — C'est là seulement un « présage » [4], car le Bodhisattva est depuis longtemps dégagé des renaissances animales [5] : de même le roi Kṛkin vit dix rêves : éléphant, puits, bouillie, santal, parc, jeune éléphant, deux singes, étoffe et dispute, qui sont des présages [6]. [2 a] En outre les êtres intermédiaires n'entrent pas dans la matrice en fendant le côté, mais bien par la porte de la naissance ; c'est pourquoi l'aîné de deux jumeaux est celui qui naît le dernier. — Mais comment expliquez-vous la stance du Bhadanta Dharmasubhūti [7] : « Changeant son corps en un éléphant blanc orné de six défenses et de quatre pieds, il entre dans la matrice et s'y tient couché en pleine conscience comme un Ṛsi entré dans la forêt » ? — Il n'y a pas lieu d'expliquer ce texte : ce n'est ni Sūtra, ni Vinaya, ni Abhidharma ; c'est une composition personnelle [8]..... Mais, s'il faut l'expliquer, nous dirons que cette stance décrit le Bodhisattva tel que sa mère l'a vu en rêve.

1. *pūrvayūna iva bodhisattvasyāntarābhavaḥ salakṣaṇānuvyañjanaś ca.*

2. *koṭiśataṃ cāturdvīpakānām avabhāsitam :* cela fait un Trisāhasramahāsāhasra (iii. 74), c'est-à-dire un *buddhakṣetra.*

3. *pāṇḍara gajapota.*

4. *nimittamātra.*

5. Depuis le commencement des « cent *kalpas* », iv. 108.

6. La Vyākhyā cite, tout au long, une recension des songes de Kṛkin qu'il faut comparer avec la recension des Mahīśāsakas, Nanjio, 1122, dans Chavannes, Cinq cents contes, ii. 343.

Sur les songes de Krkin, Burnouf, Introduction, 565 ; Feer, Cat. des papiers de Burnouf, 65 ; Tokiwai, Studien zum Sumāgadhāvadāna (Darmstad, 1898) ; Minaiev, Recherches, 89 ; Oldenbourg, Zapiski, 1888, JRAS. 1893, 509 ; notes dans Cosmologie bouddhique, 237. Plusieurs points de contact avec les rêves de Bimbisāra, par exemple I-tsing, Takakusu, 13 ; Chavannes, ii. 137.

Rêves de la mère de l'Arhat et du Cakravartin (éléphant, etc.) SBE. xxii. 231, 246.

7. Le même docteur est cité iii. 59 a-c, où on groupera quelques références.

8. ḥdi raṅ bzo yin te / raṅ bzo mkhan raṅ bzo sbyor ba rnams kyi bsam pa kha cig ni ḥdogs par yaṅ ḥgyur ro.

L'être intermédiaire du Rūpadhātu a sa taille complète et il est vêtu en raison de la pudeur grande (iii. 70 c) [1]. Le Bodhisattva dans l'existence intermédiaire possède aussi des vêtements. De même la Bhikṣuṇī Śuklā, par la force de son vœu : vêtue dans l'existence intermédiaire, vêtue elle entre dans la matrice et en sort, et elle reste vêtue jusqu'au Nirvāṇa et à l'incinération. [2] [2 b] Faute de pudeur, les autres êtres intermédiaires du Kāmadhātu sont nus.

Qu'est-ce que le *pūrvakālabhava* auquel nous avons dit que l'*antarābhava* est pareil ?

13 c-d. Celui-ci est antérieur à la mort, postérieur à la conception.[3]

Bhava, existence, être, les cinq *skandhas*.

Dans l'ordre *antarābhava*, les cinq *skandhas* entre deux destinées ; *upapattibhava*, les *skandhas* au moment de l'entrée dans une destinée, au moment de la *pratisaṃdhi* (iii. 38 et p. 14) ; *pūrvakālabhava*, tous les *skandhas* des moments postérieurs jusqu'au *maraṇabhava*, dernier moment de la destinée et qui sera suivi d'un nouvel *antarābhava*. [4]

Hiuan-tsang : « Il n'y a pas lieu d'expliquer ce texte parce qu'il n'est pas des trois Piṭakas, parce que les auteurs de stances franchissent la vérité (?) ».

Paramārtha : « Ce n'est pas dans le Sūtra .... c'est seulement arrangement de mots. Les hommes sagaces désirent arranger le sens en Śāstras ...... ».

Vasumitra dit : Les Mahāsāṃghikas pensent que les Bodhisattvas ne prennent pas la nature de *kalala*, *arbuda*, etc. ; qu'ils entrent dans le ventre étant devenus de grands éléphants (glaṅ po cher bgyur ba nas) ; qu'ils naissent en fendant le ventre. — De même, Bhavya, pour les Ekavyavahārikas (Wassilieff, 236, Rockhill, 188).

1. Vibhāṣā, 71, 6.

2. La Bhikṣuṇī *dkar mo*, *siēn-pé* (poisson + mouton) d'après Hiuan-tsang : *çu-ko-lo*, dans Paramārtha. — Avadānaśatakā, ii. 15 (73).

Traduit d'après Paramārtha qui allonge l'original. — Hiuan-tsang : « De monde en monde, elle a des vêtements autogènes qui jamais ne quittent le corps et se transforment suivant le temps, jusqu'à la fin, au Nirvāṇa, le corps vêtu sera brûlé ». [Comparer l'histoire de Śaṇavāsa, Hiuan-tsang, Julien, i. 39, cité Przyluski, Funérailles, 111 ; celle de Nāgasena, Demiéville, Milinda, 80].

Les sources pâlies (Therīgāthā, 54, Saṃyutta, i. 512) ne disent rien de pareil.

3. *sa punar maraṇāt pūrva upapattikṣaṇāt paraḥ.*

4. Ces quatre *bhavas* sont énumérés Mahāvyutpatti, 245, 1271, avec le *maraṇabhava* en tête.

Lorsqu'on envisage l'Ārūpyadhātu, omettre l'*antarābhava*.

Revenons à l'être intermédiaire :

14 a-b. Il est vu par les êtres de sa classe, par l'œil divin pur. [1]

Il est vu par les êtres intermédiaires de la classe, divine, etc., à laquelle il appartient. Il est aussi vu par l'œil divin pur, c'est-à-dire par l'œil divin qui est obtenu par l'Abhijñā (vii. 55 d), car cet œil est très pur [2] [3 a] : il n'est pas vu par l'œil divin « naturel » ou « obtenu par naissance », tel l'œil divin des dieux.

D'après d'autres docteurs, l'être intermédiaire de la condition divine voit tous les êtres intermédiaires ; l'être intermédiaire de la condition humaine voit tous les êtres intermédiaires hormis ceux de la condition divine, et ainsi de suite. [3]

14 b. Il est muni de l'élan du pouvoir surnaturel de l'acte. [4]

Il est *karmarddhivegavān* : doué *(-vān)* de l'élan *(vega)* qui est propre au pouvoir surnaturel *(ṛddhi)* — c'est-à-dire le déplacement à travers l'espace — qui provient de l'acte *(karman)* (vii. 53 c). Les Bouddhas eux-mêmes ne pourraient l'arrêter parce qu'il est revêtu de la force de l'acte.

14 c. Ses organes sont au complet. [5]

1. *sajātiśuddhadivyākṣidṛśyaḥ.*

2. Vyākhyā : *suviśuddham ity ekādaśadivyacakṣurapakṣālavarjitam.* Ces onze *apakṣālas* sont, d'après le Sūtra, *vicikitsā, amanasikāra, kāyadauṣṭulya, styānamiddha, auddhatya, atyārabhyavīrya, audbilya, chambitatva, nānātvasaṃjñā, abhijalpa, atidhyāyitvaṃ jñeyesu.*

3. Vibhāṣā, 70, 13. — Les êtres intermédiaires se voient-ils les uns les autres ? — Oui. — Qui voit qui ? — Il y a diverses opinions. D'après certains, l'être intermédiaire infernal voit seulement les êtres intermédiaires infernaux ...... l'être intermédiaire divin voit seulement les êtres intermédiaires divins. D'après d'autres maîtres, l'être intermédiaire animal voit les êtres intermédiaires infernaux et animaux....... D'après d'autres maîtres, les cinq classes voient les cinq classes.

4. *karmarddhivegavān.* — D'après les hérétiques du Kathāvatthu : *satto dibbacakkhuko viya adibbacakkhuko iddhimā viya aniddhimā ....*

5. *sakalākṣaḥ.*

Il est *sakalākṣa* ; le mot *akṣa* — *indriya*.

14 c. Rien ne lui fait résistance.[1]

Il est *apratighavān* : *pratigha*, coup qui repousse ; *apratighavān*, auquel il n'y a pas de *pratigha*. Le diamant même ne lui est pas impénétrable. Car, dit-on, en fendant une masse de fer rougie on trouve que de petits animaux y sont nés.

Lorsqu'un être intermédiaire doit naître dans une certaine destinée, de cette destinée, par aucune force,

14 d. Il n'est pas détournable.[2]

Jamais l'être intermédiaire humain, cessant d'être tel, ne deviendra être intermédiaire divin. Il ira naître dans la destinée en vue de laquelle il a été formé.

L'être intermédiaire du Kāmadhātu mange-t-il, comme les autres êtres du Kāmadhātu, l'aliment « solide » (iii. 39) ? [3 b] — Oui, mais non pas l'aliment grossier.

14 d. Il mange l'odeur.[3]

D'où son nom de Gandharva, « qui mange *(arvati)* l'odeur *(gandham)* ». Le sens des racines est multiple : *arv*, si on le prend dans le sens d'aller, est justifié : « qui va manger l'odeur » *(arvati gacchati bhoktum)*. On a *gandharva* et non *gandhārva* comme on a *śakandhu*, *karkandhu*.

1. *apratighavān*. — Son corps est *accha*, viii. 3 c, p. 137.

2. *anivartyaḥ*.

La Vibhāṣā discute ce point, 69, 14. — D'après les Dārṣṭāntikas, il est faux que l'être intermédiaire ne puisse changer ni quant au Dhātu, ni quant à la destinée, ni quant au lieu de la nouvelle existence. Tous les actes y compris les cinq *ānantaryas* peuvent être « changés ». .... L'être intermédiaire qui va renaître dans le quatrième *dhyāna* peut produire la vue fausse ; il est alors détruit et immédiatement remplacé par un être intermédiaire infernal ....

3. *sa gandhabhuk* ||

Le Lotsava et Paramārtha suppriment l'explication grammaticale qui est partiellement traduite par Hiuan-tsang. — Dhātupāṭha, i. 615, *arva hiṃsāyām*. — *śakandhu*, vi. 1. 94.

Le Gandharva de bas rang [1] mange une odeur mauvaise ; le Gandharva de haut rang mange une bonne odeur.

Combien de temps dure l'être intermédiaire ?

a. Pas de règle fixe, dit le Bhadanta [2]. Il dure aussi longtemps que ne se rencontrent pas réunies les causes nécessaires à la naissance. En effet l'existence intermédiaire et l'existence qui va suivre sont projetées par le même acte et font partie du même *nikāyasabhāga* [, de la même « existence », ii. 41] [3] : c'est pour cela que, lorsque la vie (ou organe vital, *jīvitendriya)* de l'être intermédiaire prend fin, il n'y a pas existence-mort, *maraṇabhava.*

Objection. — Soit une masse de viande de la dimension du mont Meru et qui, aux pluies d'été, se change en une masse de vers. Est-ce en cet endroit qu'attendaient les êtres intermédiaires qui se réincarnent dans ces vers nés ensemble en si grand nombre, ou bien, d'où viennent ces êtres intermédiaires ? — Ni le Sūtra ni les Traités ne répondent à cette question. Disons qu'il existe un nombre infini de petits animaux à vie brève, convoiteux d'odeur et de saveur ; sentant l'odeur, se souvenant de la saveur qui y fut associée, convoitant l'odeur et la saveur [4 a], en mourant ils ont dans l'esprit *(vibodhya)* un acte dont la nature est de produire une existence parmi les vers *(kriminikāyasabhāga) ;* et, par la soif d'odeur et de saveur, ils se réincarnent parmi les vers. — Ou bien, c'est seulement à l'époque où sont réunies en grand nombre les causes extérieures nécessaires à la naissance des vers (grandes masses en décomposition) que les actes qui doivent produire des existences chez les vers entreront en

1. *alpeśākhya* c'est-à-dire *anudāra hīnavīrya.* On a *īṣṭa itīśaḥ / alpa īśo 'lpeśaḥ / alpeśa ākhyā yasya so 'lpeśākhyah.* — Trenckner, Milinda, 422 *(= appaparivāra).* — Hiuan-tsang : « de petit mérite », Paramārtha : « de petit mérite-vertu ».

2. Ceci est la quatrième opinion exposée dans la Vibhāṣā, 72, 3 ; les autres plus bas sous b, c, d. — Vasubandhu préfère cette quatrième opinion à en croire les commentateurs chinois.

3. *ekanikāyasabhāgatvāt.* — On comprend que l'être intermédiaire puisse durer très longtemps puisqu'il est projeté par la cause qui projette la durée, souvent longue, de l'existence proprement dite. — Ci-dessus p. 43, n. 2.

activité en vue de leur rétribution *(vipākābhinirvṛttau vṛttim labhante)*[1]. De même un certain être accomplit les actes qui doivent être rémunérés par une existence de Çakravartin : ces actes n'entreront pas en activité avant que soit venu le moment de la période cosmique où la vie humaine est de quatre-vingt mille ans (iii. 95). C'est pour cela que Bhagavat a déclaré incompréhensible la rétribution des actes (Saṃyukta, 21).

b. Le Bhadanta Vasumitra dit : L'être intermédiaire dure sept jours. Si le complexe des causes nécessaires à la réincarnation n'est pas réalisé, l'être intermédiaire meurt et renaît.[2]

c. D'autres docteurs disent que sa durée est de sept semaines.[3]

d. Les Vaibhāṣikas[4] disent : Comme il désire la naissance *(saṃbhava, upapatti)*, il ne dure que peu de temps et va vite se réincarner *(pratisaṃdhi)*. Supposons que le complexe des causes extérieures ne soit pas réalisé, de deux choses l'une : ou bien les actes anciens sont tels que la naissance doit avoir lieu en tel endroit, doit être de telle nature, et, dans ce cas, ces actes font que le complexe de causes se réalise[5] ; ou bien cette détermination manque, et, dans ce cas, la naissance a lieu dans un autre endroit, est d'une autre nature.[6]

D'après d'autres (Vibhāṣā, 70, 2), si les causes ne sont pas réunies, l'être intermédiaire naît dans des conditions analogues à celles où il

1. D'après le principe *sāmagrīṃ prāpya kālaṃ ca phalanti khalu dehinām*, Divyāvadāna, 54, passim.

2. Troisième opinion de la Vibhāṣā.

3. Deuxième opinion de la Vibhāṣā, celle de Śamadatta (?)

Les hérétiques du Kathāvatthu : *sattāhaṃ vā atirekasattāhaṃ va titthati*.

Théories qu'on retrouve au Tibet, Jäschke et Candra Dās, sub voc. *bar do* : ... of a shorter or longer duration, ordinarily under 49 days .... yet no more than 49 days.

4. Première opinion de la Vibhāṣā [De ce passage peut-on conclure que, d'après Vasubandhu, les Vaibhāṣikas admettent les opinions indiquées en première ligne dans la Vibhāṣā ? Voir p. 61, note].

5. *karmāṇy eva pratyayasāmagrīm āvahanti*. — Si l'être intermédiaire doit renaître comme cheval, les actes font que les chevaux s'accouplent en dehors du temps.

6. Ghoṣaka (Vibhāṣā, 70, 1). — Le père souhaité se rencontrant, la mère souhaitée ne se rencontrant pas, le père s'unit à une autre femme.

aurait dû naître [4 b]. Les bœufs ne s'accouplent pas durant les pluies, ni les chiens en automne, ni les ours noirs en hiver, ni les chevaux en été. D'autre part, il n'y a pas de saison pour les buffles, etc. L'être intermédiaire qui, si c'était la saison des pluies, naîtrait bœuf, naît buffle ; de même chacal au lieu de chien, ours brun au lieu d'ours noir, âne au lieu de cheval. [1]

Mais nous ne pouvons admettre semblable théorie [2]. Nous savons en effet que l'existence proprement dite et l'existence intermédiaire sont projetées par le même acte. On ne peut pas dire qu'une existence de buffle est précédée par une existence intermédiaire de bœuf.

Comment a lieu la « réincarnation » ?

15 a-b. L'esprit troublé par la passion, il va, par désir d'amour, au lieu de sa destinée. [3]

L'être intermédiaire est produit en vue d'aller au lieu de la destinée où il doit aller. Il possède, en vertu des actes, l'œil divin. Il voit le lieu de sa naissance, même lointain. Il y voit son père et sa mère unis. Son esprit est troublé par l'effet de la complaisance et de l'hostilité. Quand il est mâle, il est pris d'un désir de mâle à l'égard de la mère ; quand il est femelle, il est pris d'un désir de femelle à l'égard du père ; et, inversement, il hait soit le père, soit la mère, qu'il regarde comme un rival, comme une rivale [4]. Comme il est dit dans la Pra-

1. *yena anyatra kāle goṣūpapattavyaṃ sa gavayeṣūpapadyate.*

2. Cependant Saṃghabhadra justifie la thèse que condamne Vasubandhu. L'exemple de Kalmāṣapāda, etc., montre que des actes dont la rétribution en une certaine destinée *(gati)* est déterminée, peuvent donner une diversité de naissances *(upapatti).*

na nikāyabhedād ekākṣepakatvaṃ hīyate tatkarmaṇaḥ ekajātīyatvād gavyākṛtisaṃsthānāntarāparityāgāc ca / gatiniyatānāṃ hi karmaṇām upapattivaicitryaṃ dṛṣṭaṃ kalmāṣapādādivad iti nāsty eṣa doṣa ity ācāryasaṃghabhadraḥ (Vyākhyā).

D'après la version tibétaine de la Vyākhyā : *upapattipratyayavaicitryam.*

3. *viparyastamatir yāti gatideśaṃ riraṃsayā /*

4. Cette théorie, qui n'est pas sans rappeler les Génies érotomanes que sont les anciens Gandharvas, a passé dans la littérature tantrique, voir Caṇḍamahāroṣaṇatantra, chap. xvi, dans Théorie des Douze Causes, 125.

jñapti : « Alors se produit dans le Gandharva soit une pensée de concupiscence, soit une pensée de haine ».

L'esprit ainsi troublé par ces deux pensées erronées, par désir d'amour, il s'attache au lieu où sont joints les organes, s'imaginant que c'est lui qui s'unit. L'impureté, semence et sang, se trouve alors dans la matrice ; l'être intermédiaire, goûtant le plaisir, s'y installe. Dès lors les *skandhas* deviennent durs ; l'être intermédiaire périt ; l'existence-naissance est née qu'on nomme « réincarnation » *(pratisaṃdhi)*. [5 a] Lorsque l'embryon est masculin, il se tient à la droite de la matrice, le dos en avant, accroupi ; féminin, à la gauche de la matrice, le ventre en avant [1] ; insexué, dans l'attitude où se trouvait l'être intermédiaire quand il croyait faire l'amour. En effet, l'être intermédiaire possède tous les organes, il entre donc masculin ou féminin et se tient comme il convient à son sexe. C'est après la réincarnation que l'embryon, se développant, peut perdre son sexe.

On demande ce qui est le point d'appui *(āśraya)* de cette matière dérivée des grands éléments que sont les organes de l'être nouveau, œil, etc. [2] D'après une opinion, les grands éléments du sang et de la semence. D'après une autre opinion, des grands éléments différents de ceux-ci, nés des actes, et qui reposent *(saṃniśraya)* sur la semence et le sang.

Première opinion. — La semence et le sang n'ont pas d'organes. Lorsque l'être intermédiaire périt, ils ont des organes et constituent ce qu'on nomme le premier stage embryonnaire ou *kalala*. De même que la naissance du bourgeon a lieu en même temps que la destruction de la semence [3]. De la sorte se justifient les textes scripturaires : que « le corps est le produit du *kalala* qui consiste dans la semence et le sang [4] [Littéralement : dans les matières impures du père et de la

1. Les garçons à droite, les filles à gauche, Avadānaśataka, i. 14 : position changée dans les rédactions chinoises de Chavannes, Cinq cents contes, i. 380.

2. Il faut comparer les théories médicales (bouddhisantes) de Vāgbhaṭa et Caraka, Windisch, Buddha's Geburt, 48, et Praśastapāda (V. S. S., 1895), 33-34.

3. Vyākhyā : *ekasminn eva kṣaṇe bījaṃ nirudhyate aṅkuraś cotpadyate tulādaṇḍanāmonnāmavat.*

4. Rédaction sanscrite : *valmika iti bhikṣo asya kāyasyaitad adhivacanam*

mère] *(mātāpitraśucikalalasaṃbhūta)* », et que « depuis longtemps, ô Bhikṣus, vous accroissez le cimetière et prenez la goutte de sang. » [1]

Deuxième opinion. Les organes ont pour point d'appui des grands éléments différents, comme c'est le cas pour les organes du vers-des-feuilles *(parṇakrimi)*. [Pour celui-ci en effet, par la force des actes, reposant sur les grands éléments des feuilles *(parṇamahābhūtāny upaniśritya)*, naissent d'autres grands éléments qui prennent la nature d'organes]. On objectera que le Sūtra : *mātāpitraśucikalalasaṃbhūta*, ne s'explique pas dans cette hypothèse : d'après le Sūtra le corps (avec ses organes) provient du *kalala* qui est semence et sang *(mātāpitraśuci)*. Mais le mot *kalala* est placé là pour désigner d'autres grands éléments qui surgissent en reposant sur semence et sang : [reposant sur semence et sang naissent, contemporains à semence et sang, d'autres grands éléments qu'on nomme *kalala* et qui comportent organes].

C'est ainsi que vont au lieu de leur destinée *(gati)* les êtres qui naissent du chorion ou de l'œuf. Pour les autres êtres, disent les maîtres d'Abhidharma *(abhidharmācārya)*, le mode varie suivant le cas.

15 c. Les autres vont dans le désir d'odeur ou dans le désir de la résidence. [2]

Les êtres qui naissent de l'exsudation vont au lieu de leur destinée par le désir de l'odeur ; celle-ci est pure ou impure en raison des actes. Les êtres apparitionnels, par le désir de la résidence.

Mais, dira-t-on, comment peut-on désirer la résidence infernale ?

rūpiṇa audārikasya cāturmahābhūt[*ik*]*asya odanakulmāṣopacitasya mātāpitraśucikalalasambhūtasya* ..... Rédaction pâlie, Majjhima, i. 144 : *vammīko ti kho bhikkhu imass' etam cātummahābhūtikassa kāyasya adhivacanam mātāpettikasaṃbhavassa odanakummāsūpacayassa aniccucchādanaparimaddanabhedanaviddhamsanadhammassa.*

1. [*dīrghakālaṃ vo bhikṣavaḥ*] *kaṭasīr* [*vardhitā*] *rudhirabindur upāttaḥ.* — La première partie de cette formule Saṃyutta, ii. 178, Cullavagga, xii. 1. 3, Aṅguttara, ii. 54, Theragāthā, 456, 575, Udāna, vi. 8, Nettippakaraṇa, 174.

2. *gandhasthānābhikāmo 'nyaḥ.*

— [L'esprit de l'être intermédiaire est troublé par la concupiscence et la haine, comme nous avons vu, lorsqu'il va se réincarner dans une matrice.] Dans le cas présent, l'être intermédiaire est aussi troublé d'esprit et se méprend. Il se voit tourmenté par la froidure de la pluie et du vent : il voit le lieu ardent des enfers chauds : par désir de chaleur, il y court. Il se voit tourmenté par la chaleur du soleil et du vent brûlant : il voit le lieu froid des enfers glacés : par désir de froid, il y court. — D'après les anciens maîtres *(pūrvācārya)* [1], il se voit tel qu'il doit être pour éprouver la rétribution des actes qui doivent être rétribués en enfer [2] ; il voit les êtres semblables à lui ; il court à l'endroit où ils sont. [6 a]

Les êtres intermédiaires divins — ceux qui vont vers une destinée divine — vont en haut, comme on se lève d'un siège. Humains, animaux, « prétiques », les êtres intermédiaires vont de la manière dont vont les hommes, etc.

15 d. L'infernal va les pieds en haut. [3]

Comme dit la stance : « Ils tombent en enfer la tête en bas et les pieds en haut ceux qui insultent les Ṛṣis, les ascètes et les pénitents. » [4]

Nous avons dit que les êtres intermédiaires qui se réincarnent

1. *pūrvācāryā yogācārā āryāsaṅgaprabhṛtayaḥ* (Vyākhyā). — D'après P'ou-kouang, cité par Saeki, [des] Sautrāntikas ou [des] Sarvāstivādins.

2. Je pense que c'est le sens ; mais je n'arrive pas à superposer les versions du Lotsava, de Paramārtha et de Hiuan-tsang d'une part, les notes de la Vyākhyā d'autre part.

3. *ūrdhvapādās tu nārakāḥ*.

4. Saṃyukta, 27, 5 ; Jātaka, v. 266 : *ete patanti niraye uddhapadā avaṃsirā / isīnaṃ ativattaro saṃyatānaṃ tapassinam*. — Pour *ūrdhvapāda*, *avākśiras*, Rhys-Davids Stede sub. voc. *avaṃsira*, Suttanipāta, 248, Saṃyutta, i. 48, etc. — Ce n'est pas, le plus souvent, « a position characteristic of beings in Purgatory » (comme Mahāvastu. iii. 455, 3), mais la position de l'être qui tombe en enfer ; de même Manu, iii. 249, viii. 94.

D'après les gloses de Saeki, les Ṛṣis sont les Bouddhas, les ascètes *(saṃyata)* sont les Pratyekas, les pénitents sont les Bodhisattvas. Les explications de Lokaprajñāpti (Cosmologie, p. 239) diffèrent.

ativaktar = adhikṣeptar = apavaditar.

dans une matrice féminine *(jarāyuja* et *aṇḍaja)* y vont troublés d'esprit, par désir d'amour. Est-ce là une règle générale ? — Non. Le Sūtra enseigne qu'il y a quatre *garbhāvakrāntis.* [1]

16. Le premier entre en pleine conscience ; le second, en outre, séjourne en pleine conscience ; le troisième, en outre, sort en pleine conscience ; le quatrième accomplit toutes ces démarches avec l'esprit troublé. L'être né de l'œuf est toujours de cette dernière classe. [2] [6 b]

Le premier ne séjourne pas et ne sort pas en pleine conscience ; le second ne sort pas en pleine conscience ; le troisième, à tous ces moments, est en pleine conscience ; le quatrième est, dans tous ces actes, sans pleine conscience. — Ce sont là les quatre *garbhāvakrāntis* que l'auteur expose, pour lier son śloka, dans un ordre différent de celui du Sūtra. [3]

1. D'après le Sūtra cité p. 55, n. 1, il faudrait lire *garbhasaṃkrānti ;* mais *gabbhāvakkanti, gabbe okkanti* (Dīgha, iii. 103, 231, Cūlaniddesa, 304) et la kārikā 17 donne *garbhāvakrānti.* — Le Lotsava a partout ḥjug pa.
2. *saṃprajānan viśaty ekas tiṣṭhaty aparo 'paraḥ |*
   niṣkrāmaty api sarvāṇi mūḍho nityam aṇḍajaḥ ||
3. Dīgha, iii. 103, 231, Vibhāṣā, 171, 12.

Vibhāṣā, 171, 12. — Il y a quatre sortes de *garbhāvakrānti* (= jou t'āi, Paramārtha : t'ouo (clef 149) t'āi, entrée dans la matrice) : entrer sans pleine conscience dans la matrice, y rester, en sortir de même ; entrer en pleine conscience, rester et sortir sans pleine conscience ; entrer et rester en pleine conscience, sortir sans pleine conscience ; entrer, rester et sortir en pleine conscience. — Pourquoi faire ce Śāstra ? — Pour expliquer *(vibhaktum)* le sens du Sūtra. Le Sūtra enseigne les quatre *garbhāvakrāntis* ...., mais ne les explique pas. Le Sūtra est le point d'appui, la racine de ce Śāstra. Ce que ne dit pas le Sūtra, désirant le dire, nous faisons ce Śāstra. — Qu'est-ce que entrer, rester et sortir sans pleine conscience ? — Deux manières. 1. Celui dont le mérite est petit, au moment d'entrer, produit méprise de notion et de résolution *(saṃjñā, adhimokṣa) ;* il pense : « Le ciel pleut .... ». 2. Celui dont le mérite est grand croit entrer dans un palais ....

Vibhāṣā, 171, 14. — Sur les quatre *garbhāvakrāntis* examinées en ordre descendant — la quatrième, pleine conscience à l'entrée, résidence, sortie ; la troisième, pleine conscience à l'entrée et à la résidence ; la seconde, pleine conscience à l'entrée ; la première, toujours absence de pleine conscience — il y a cinq opinions. D'après l'extrait que donne Saeki : 1. quatrième : Bodhisattvas, troisième : Pratyekas, deuxième : Pā-ra-mi-ta-śrāvakas, première : les autres. — 2. deuxième : Srotaāpannas, Sakṛdāgamins. — 3. Les êtres ont savoir et acte pur, savoir et acte

Les êtres « nés de l'œuf » sont toujours troublés d'esprit [1].

Mais peut-on dire que « l'être né de l'œuf entre dans la matrice » ? — Sans doute. Celui qui naît de l'œuf est d'abord entré dans la matrice [2]. Ou bien nous avons ici une désignation anticipatrice [3]. De même le Sūtra dit *saṃskṛtam abhisaṃskaroti*, et, dans le monde, on dit « cuire la bouillie de riz » [4], « écraser la farine. »

En quoi consistent la pleine conscience et l'absence de pleine conscience à l'entrée, à la résidence, à la sortie ?

L'être pauvre en mérite entre parce qu'il pense : « Le vent vente, le ciel pleut ; il fait froid ; il tempête ; les gens font vacarme », et parce que, voulant éviter ces ennuis, il croit entrer dans une retraite, [7 a] un fourré, une hutte de racines ou de feuilles, ou bien prendre abri au pied d'un arbre ou contre un mur. Ensuite il s'imagine rester dans ce fourré, dans cette hutte, et en sortir. — Méprise de notion et de résolution (? *adhimokṣa)*. — De même pour l'être, riche en mérites, qui croit entrer dans un parc, un jardin *(ārāma, udyāna)*, un palais, un belvédère, un pavillon ; qui croit y résider et en sortir.

pas pur, pas savoir mais acte pur, ni savoir ni acte pur. Les quatre *garbhāvakrāntis* correspondent à cette classification. Lorsque les premiers entrent dans la matrice, celle-ci est pure et exempte de tout tangible troublant ; quand ils y séjournent .... ; quand ils en sortent, la porte de la naissance est ouverte, facile, sans pression et obstacle : d'où il résulte que ces êtres ne perdent la « mémoire » à aucun moment *(smṛtimoṣa)*. [Pour les êtres des catégories suivantes, successivement, les conditions de sortie, de résidence et d'entrée deviennent mauvaise ; d'où « perte de la mémoire ».] — Dans l'ordre les Bodhisattvas, etc. — 4. Les trois bonnes *garbhāvakrāntis* sont celles que prennent les Bodhisattvas au cours des trois Asaṃkhyeyakalpas de leur carrière.

Buddhaghosa ad Dīgha, iii. 103 (Dialogues, iii. p. 98) : quatrième, Bodhisattvas omniscients ; troisième, les deux grands Śrāvakas, les Pratyekas, les Bodhisattvas ; deuxième, les quatre-vingt grands Theras ; première, les hommes en général.

1. Le Sūtra dit : *yaḥ sarvāṇy asaṃprajānan karoty eṣā prathamā garbhasaṃkrāntiḥ* ... [D'après Vyākhyā].

2. D'après Hiuan-tsang. — Le texte porte : *yo 'pi janiṣyate so 'py aṇḍajaḥ*, c'est-à-dire : *aṇḍāj janiṣyate 'ṇḍaja iti*.

D'après Saṃghabhadra : *aṇḍāj jāto janiṣyate jāyate cety aṇḍajaḥ*, en vertu de Pāṇini, 3. 2. 75.

3. *bhāvinī saṃjñā = bhaviṣyantī saṃjñā*.

4. *odanaṃ pacati*.

L'être qui a pleine conscience sait qu'il entre dans la matrice, qu'il y réside, qu'il en sort. [1]

Sont aussi enseignées dans le Sūtra

17. Trois *garbhāvakrāntis,* le Cakravartin et les deux Svayambhūs, en raison de la grande pureté d'acte, de savoir, d'acte et de savoir. [2]

Les deux Svayaṃbhūs sont le Pratyekabuddha et le Saṃbuddha. — Toutes ces désignations sont « anticipatrices » : on veut parler de l'être qui, dans cette existence, sera Cakravartin, etc.

Le Cakravartin entre en pleine conscience, mais ne réside pas, ne sort pas en pleine conscience. Le Pratyeka réside, mais ne sort pas en pleine conscience. Le Bouddha est toujours en pleine conscience.

Le premier a un grand équipement de mérite ; il est resplendissant par l'acte [7 b] ; au deuxième le savoir, par l'instruction, la réflexion et la méditation ; au troisième le mérite, l'instruction, etc. : l'acte et le savoir.

La quatrième *garbhāvakrānti,* celle de non pleine conscience, est réservée aux êtres sans grand acte et sans grand savoir.

L'hétérodoxe, qui croit à l'*ātman* [3], dit : « Si vous admettez que l'être *(sattva)* va dans l'autre monde, l'*ātman* auquel je crois est prouvé ». Pour réfuter cette doctrine, l'auteur dit :

18 a. L'*ātman* n'existe pas. [4]

L'*ātman* auquel vous croyez, une entité qui abandonne les *skan-*

1. Dans le cas de pleine conscience, comment peut-on dire que la réincarnation ou renaissance *(pratisaṃdhibandha)* a lieu en raison d'une pensée souillée *(kliṣṭacitta)* [iii. 38] ? — Parce que la pensée est souillée par affection à la mère, etc. *(mātṛsnehādi).*

2. *garbhāvakrāntayas tisraś cakravartisvayaṃbhuvām |*
karmajñānobhayeṣāṃ vā viśadatvād yathākramam ||
Voir Madhyamakāvatāra, 149, Muséon, 1910, 336.

3. C'est-à-dire le Sāṃkhya et le Vaiśeṣika.

4. *nātmāsti.* Voir Chap. ix. Réfutation du Pudgala, p. 259. — Les kārikās 18 et 19 sont citées dans Bodhicaryāvatārapañjikā, ix. 15, 73.

dhas d'une existence et prend les *skandhas* d'une autre existence, un agent intérieur, un Puruṣa, cet *ātman* n'existe pas. Bhagavat a dit en effet : « L'acte est [8 a] ; le fruit est ; mais il n'est pas d'agent qui abandonne ces *skandhas*-ci et prenne ces *skandhas*-là, indépendamment de la relation causale des *dharmas*. — Quelle est cette relation causale ? — A savoir : ceci étant, cela est ; par la naissance de ceci, naissance de cela ; le Pratītyasamutpāda. » (v. p. 57, ix. p. 260)

Il y a donc, demande l'hétérodoxe, une sorte d'*ātman* que vous ne niez pas ?

18 a-d. Les *skandhas* sans plus, conditionnés par la passion et l'acte, vont se réincarner au moyen de la série de l'existence intermédiaire. Exemple : la lampe. [1]

Nous ne nions pas un *ātman* qui existe par désignation, un *ātman* qui n'est que le nom donné aux *skandhas*. Mais loin de nous la pensée que les *skandhas* passent dans l'autre monde ! Ils sont momentanés ; ils sont incapables de transmigrer. Nous disons que, en l'absence de tout *ātman*, de tout principe permanent, la série des *skandhas* conditionnés, « confectionnés » par la passion et par l'acte (i. 15 a, sur *abhisaṃskṛta*), entre dans le sein maternel ; et que cette série, de l'existence-mort à l'existence-naissance, se prolonge et se déplace par une série qui constitue l'existence intermédiaire.

19 a-c. En conformité avec sa cause projectrice la série s'accroît graduellement, et, en vertu des passions et des actes, elle part de nouveau dans l'autre monde. [2]

Les actes dont la nature est d'être rétribués en vie (*āyuṣya karman*, ii. 10 a) diffèrent suivant les êtres : toutes les séries de *skandhas* ne sont donc pas projetées pour le même temps dans l'existence où elles viennent d'arriver. — La série va donc s'accroître [8 a] pour

1. *skandhamātraṃ tu karmakleśābhisaṃskṛtam |*
antarābhavasaṃtatyā kukṣim eti pradīpavat ||

2. *yathākṣepaṃ kramād vṛddhaḥ saṃtānaḥ kleśakarmabhiḥ |*
paralokaṃ punar yāti

autant qu'elle est projetée. Cet accroissement est graduel, comme l'enseigne l'Écriture : « D'abord le *kalala* ; du *kalala* naît l'*arbuda* ; de l'*arbuda* naît le *peśin* ; du *peśin* naît le *ghana* ; du *ghana* naissent la *praśākhā*, les cheveux, les poils, les ongles, etc., et, avec leurs points d'appui, les organes matériels » [1]. — Les *kalala*, etc. sont les cinq états de l'embryon.

Alors [2], quand l'embryon, cette épine, est mûr, se lèvent dans la matrice des vents nés de la maturité de l'acte qui font tourner

1. ***pathamaṃ kalalam hoti kalalā hoti abbudam /***
abbudā jāyate pesī pesī nibbattati ghano //
ghanā pasākhā jāyanti kesā lomā nakhāni ca /
yaṃ cassa bhuñjati mātā ....

[Saṃyutta, i. 206 (Commentaire Jātaka, iv. 496, Kathāvatthu, xiv. 2) ; Mahāniddesa, 120, Mahāvyutpatti, 190. — Windisch, Buddha's Geburt, 87, compare le Nirukta, la Garbha-upanishad, les sources Sāṃkhya et médicales.

On peut noter que Milinda, 40, et Visuddhimagga, 236, traitant des morts prématurées, omettent la ***pasākhā*** : « L'embryon meurt au temps du ***kalala*** .... du ***ghana***, au temps d'un mois, de deux mois .... » Dans Mahāniddesa : « .... il meurt au temps de la ***pasākhā*** ; il meurt à peine né .... »]

La version sanscrite (Saṃyukta, 49, 6) remplace la quatrième ligne par : [***rūpīndriyāṇi jāyante***] ***vyañjanāny anupūrvaśaḥ***. — Les « organes matériels » sont les parties subtiles de l'œil, oreille, nez et langue [= l'œil à proprement parler, ce qui voit ....] ; les ***vyañjanas*** sont les supports ***(adhiṣṭhāna)*** visibles de l'œil ainsi défini, etc., car c'est en raison du support que l'organe proprement dit est manifesté ***(abhivyajyate)***. [L'organe du tact existe dès l'origine].

Sur ***kalala***, etc., p. 51-52, 62, n. 1. — Nanjio, 775.

D'après le commentaire de Kathāvatthu, xiv. 2, c'est après soixante-dix-sept jours que les organes de l'œil, etc., apparaissent.

D'après un commentaire de Grand Véhicule, il y a huit états embryonnaires : 1-5. ***kalalāvasthā .... praśākhāvasthā***, 6. ***keśalomāvasthā***, 7. ***indriyāvasthā***, 8. ***vyañjanāvasthā*** (c'est-à-dire la période où les supports des ***indriyas*** sont clairement manifestés). — D'accord avec les commentaires de Petit Véhicule, P'ou-kouang et Fa-pao disent que ***keśa, roman, nakha***, etc., jusqu'au moment où ***indriyas-vyañjanas*** sont complets, tout cela est le cinquième état. Mais d'après les Sāṃmitīyas les cheveux, etc., sont un sixième état.

2. On a essayé, dans Cosmologie bouddhique, p. 30, de traduire mot à mot le tibétain. Ici on se permet d'abréger cette description.

La Vyākhyā en fournit quelques éléments : ***tasmin varcaḥkūpa iva kāyanadīvraṇa ugradurgandhāndhakāramalapalvale satataṃ kartavyapratikriye śukraśoṇitalasīkāmalasaṃklinnaviklinnakvathitapicchile pāṇī sampraveśyāṅgapratyaṅgaṃ nikṛtya vyāharati.***

l'embryon et le disposent vers la porte de la naissance : il est difficile à mouvoir comme une grande masse d'impureté cachée. Parfois, soit par les conditions défavorables de l'alimentation de la mère, soit en raison des actes, l'embryon périt. Alors une femme experte, après les avoir ointes de toutes sortes de drogues [9 a], introduit ses mains munies d'une lame aiguisée dans cette plaie hideuse, malodorante, humide de toutes sortes d'impureté, qu'est la matrice. Elle en retire l'embryon après l'avoir déchiqueté membre à membre. — Et la « série » de l'embryon, en vertu des actes de la classe *aparaparyāyavedanīya* (iv. 50 b), va n'importe où.

Ou bien l'accouchement est heureux. La mère et les servantes prennent le nouveau-né dans des mains qui sont des couteaux et des acides pour ce corps aussi sensible qu'une plaie vive. On lave l'enfant [1] ; on le nourrit de lait et de beurre frais, plus tard d'aliments solides : ainsi grandit-il. En raison de ce développement [2], les organes mûrissent et les passions entrent en activité. D'où les actes. Et lorsque le corps périt, la série passe dans une autre existence en raison des passions et des actes, au moyen de l'existence intermédiaire, comme auparavant.

19 d. De la sorte le cercle de l'existence est sans commencement. [3]

La naissance en raison des passions et des actes [9 b] ; les passions et les actes en raison de la naissance ; la naissance en raison des passions et des actes : le cercle de l'existence est donc sans commencement. Pour qu'il commençât, il faudrait que le premier terme n'eût pas de causes : et si un *dharma* naît sans causes, tous les

1. *taruṇavraṇāyamānātmānaṃ bālakaṃ śastrakṣārāyamāṇasaṃsparśabhyāṃ pāṇibhyām parigṛhya snāpayanti.*

La description de Majjhima, i. 266 est plus sobre : « ... Quand il est né, la mère le nourrit de son sang, car, d'après le Vinaya, ô Bhikṣus, le lait maternel est du sang ... ».

2. *tasya vṛddher anvayāt.* — Comparer Majjhima, i. 266 : ... *vuddhim anvāya paripākam anvāya.*

3. *ity anādi bhavacakrakam* //

Note de Saeki : L'auteur réfute les Mahīśāsakas qui admettent qu'il y a un commencement, une cause éternelle, des effets sans causes ; ci-dessus p. 10, n. 2.

dharmas naîtront sans causes. Or les déterminations de temps et de lieu démontrent que la graine produit le bourgeon, que le feu produit la cuisson : donc il n'y a pas de naissance qui n'ait des causes. D'autre part, la théorie de la cause unique et permanente a été réfutée ci-dessus (ii. 65) : donc le cercle de l'existence n'a pas commencé.

Mais la naissance, provenant des causes, n'aura pas lieu si les causes sont détruites ; de même que le bourgeon ne naît pas si la graine est brûlée.

Cette série de *skandhas* que nous avons vu se développer dans trois existences,

20. C'est le Pratītyasamutpāda qui a douze membres en trois parties, deux pour la première, deux pour la troisième, huit pour celle du milieu — du moins à considérer la série qui a tous les membres.[1]

1. *sa pratītyasamutpādo dvādaśāṅgas trikāṇḍakaḥ /*
pūrvāparāntayor dve dve madhye 'ṣṭau paripūriṇaḥ //

Vasubandhu définit dans les kārikās 20-24 le Pratītyasamutpāda *āvasthika* (25 a), « statique », c'est-à-dire la série considérée dans douze états *(avasthā, daśā)* successifs.

Sur les trois parties ou « tronçons » *(kāṇḍa)* et les trois « chemins » *(vartman)*, théorie commune aux deux scolastiques, voir Deux notes sur le Pratītyasamutpāda (Congrès d'Alger, 1905) ; Shwe Zan Aung, Compendium, 259 ; Théorie des douze causes, Gand, 1913, p. 34-38 ; la source sanscrite est Jñānaprasthānaśāstra.

Saṃghabhadra (Nyāyānusāra) établit que la série causale soit intérieure, soit extérieure, — le *kalala*, etc., d'une part ; la graine, etc., de l'autre — c'est ce qu'on nomme Pratītyasamutpāda [Comp. Śālistambasūtra, Théorie des douze causes, p. 73]. Le Pratītyasamutpāda n'est donc pas seulement de douze *aṅgas*. Comment savons-nous cela ? Par le Śāstra [Prakaraṇa, ci-dessous, p. 67 l. 6] qui dit : « Qu'est-ce que le Pratītyasamutpāda ? — Tous les *dharmas* conditionnés » — D'ailleurs, dans le Sūtra même, les indications varient. Quelquefois sont nommés douze *bhavāṅgas*, par exemple dans les Paramārthaśūnyatāsūtra, etc. ; quelquefois onze, par exemple dans les Tché-ché-king [Jñāna-vastu-sūtra = Saṃyutta, ii. 56], etc. ; quelquefois dix, comme dans le Nagaropamādisūtra [Divya, 340] ; quelquefois neuf, comme dans le Mahānidānaparyāyasūtra ; quelquefois huit, comme dans le Sūtra qui dit : « Les Śramaṇas et Brâhmanes qui ne connaissent pas en vérité la nature des *dharmas* ... ». Telles sont les différences. [D'autres variantes, Senart, Mélanges Harlez, 281, Przyluski, J. As. 1920, ii. 326]. — Pourquoi la doctrine des Sūtras diffère-t-elle de celle des Traités ? Les Traités enseignent d'après la nature des *dharmas* ; les Sūtras tiennent compte du fidèle à convertir ...., Ou bien

Les douze membres sont l'*avidyā*, les *saṃskāras*, le *vijñāna*, le *nāmarūpa*, le *ṣaḍāyatana* [10 a], le *sparśa*, la *vedanā*, la *tṛṣṇā*, l'*upādāna*, le *bhava*, la *jāti*, le *jarāmaraṇa*.

Ils sont distribués, l'*avidyā* et les *saṃskāras*, dans le passé, dans l'existence antérieure, la *jāti* et le *jarāmaraṇa*, dans l'existence postérieure, les huit autres membres, dans l'existence actuelle.

Nous ne pensons pas toutefois que les huit membres du milieu se trouvent dans l'existence actuelle de tous les êtres [1]. Il s'agit de la personne « complète », *paripūrin*, qui passe par tous les états que constituent les membres. Tels ne sont pas les êtres qui meurent avant

les Sūtras sont de sens non explicite (*anītārtha*, comparer Kośa, ix. p. 246), les Traités sont de sens explicite. Les Sūtras n'envisagent que les êtres vivants (*sattvākhya*); les Traités envisagent les êtres-vivants (*sattva*) et les non-êtres-vivants ..... (Ci-dessous, p. 67).

1. Vibhāṣā, 23. 17. — Quelques-uns disent : « Ce Sūtra ne vise que le Kāmadhātu et trois sortes de naissance à l'exclusion de la naissance apparitionnelle : et, par conséquent, est sans faute ». Il faut dire que ce Sūtra vise les trois Dhātus et les quatre naissances. Les êtres apparitionnels, au moment où ils naissent, bien qu'ils possèdent tous les organes, ces organes ne sont pas vifs (*tīkṣṇa*); ensuite, peu à peu, avec le temps, les organes deviennent vifs. Quand ils ne sont pas vifs, au premier moment, c'est l'*aṅga* de *vijñāna*; au deuxième moment et aussi longtemps qu'ils ne sont pas vifs, c'est l'*aṅga* de *nāmarūpa*; quand ils sont vifs, c'est l'*aṅga* de *ṣaḍāyatana*. De la sorte, le Sūtra ne présente pas le défaut d'être incomplet. [Il vise aussi les êtres apparitionnels qui possèdent tous les organes dès le début, Kośa, ii. 14, Kathāvatthu, xiv. 2].

P'ou-kouang dit : Le Śāstra de Vasubandhu ne prend pas pour autorité le jugement de la Vibhāṣā (bhā-sā p'ing-kiā) [a]; il suit le sens des premiers maîtres de la Vibhāṣā.

Vibhāṣā, 24, 7. — Douze *aṅgas* dans le Kāmadhātu ; onze *aṅgas* dans le Rūpadhātu en exceptant le *nāmarūpa* ; dix *aṅgas* dans l'Ārūpyadhātu en exceptant le *nāmarūpa* et le *ṣaḍāyatana*. [Mais on voit la difficulté des propositions qui découlent de cette thèse, car : « Le *ṣaḍāyatana* existe en raison du *vijñāna* », « le *sparśa* en raison du *vijñāna* »]. Aussi la Vibhāṣā conclut (littéralement : *p'ing kiā* dit) : « Il faut dire que les douze *aṅgas* existent dans les trois Dhātus ... »

[a]. Il faut, ce me semble — sans que j'aie eu la Vibhāṣā en mains — entendre par *p'ing kiā* le groupe de philosophes qui rédigea la Vibhāṣā et formula un jugement critique sur les opinions des différents maîtres. Saeki note que, sur tel ou tel point, la Vibhāṣā se borne à énumérer les opinions : « Il n'y a pas de *p'ing kiā* », dit-il. — D'après d'autres, quatre *p'ing kiā*. — Voir p. 49, n. 4.

le temps [, au cours de la vie embryonnaire par exemple] ; tels ne sont pas les êtres du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu. — Il est certain que le Sūtra qui énumère les huit membres vise les êtres du Kāmadhātu : le Mahānidānaparyāyasūtra dit : « Ānanda, si le *vijñāna* ne descendait pas dans le sein maternel ... » (Dīgha, ii. 63)

On peut diviser le Pratītyasamutpāda en deux parties : l'existence passée (1-2) [10 b] avec ses effets (3-7) ; les causes de l'existence future (8-10) avec l'existence future (11-12).

Disons ce que sont, dans cette conception du Pratītyasamutpāda, les différents membres.

21 a. L'*avidyā*, c'est, dans la vie antérieure, l'état de passion.[1]

1. *pūrvakleśadaśāvidyā saṃskārāḥ pūrvakarmaṇaḥ* /
saṃdhiskhandhās tu vijñānaṃ nāmarūpam ataḥ param // 21
prāk ṣaḍāyatanotpādāt tat pūrvaṃ trikasaṃgamāt /
sparśaḥ prāk sukhaduḥkhādikāraṇajñānaśaktitaḥ // 22
vittiḥ prāṅ maithunāt tṛṣṇā bhogamaithunarāgiṇaḥ /
upādānaṃ tu bhogānāṃ prāptaye paridhāvataḥ // 23
sa bhaviṣyadbhavaphalaṃ kurute karma tad bhavaḥ /
pratisaṃdhiḥ punar jātir jarāmaraṇaṃ āvidaḥ // 24

Pour ces définitions, Théorie des douze causes, 41 ; le San tsang fà tsou, trad. par Klaproth, Foe-koue-ki, 286, qui suit de très près la doctrine exposée par Vasubandhu, mais réclame des gloses ; par exemple, le *sparśa* est décrit : « Depuis la sortie de l'utérus jusqu'à l'âge de trois ou quatre ans, quoique les six racines *(= indriya)* correspondent par le tact aux six poussières *(viṣaya, ālambana)*, on ne peut encore réfléchir, ni comprendre la joie et les peines de la vie ».

Vibhāṣā, 23, 13. — Qu'est-ce que l'*avidyā ?* — Il ne faut pas dire que c'est tous les *kleśas* passés, car ce serait sacrifier le caractère propre de l'*avidyā ;* il faut dire que c'est la *pūrvakleśadaśā* [ou *avasthā*], la période du *kleśa* passé. — Qu'est-ce que les *saṃskāras ?* — La période de l'acte passé. — Qu'est-ce que le *vijñāna ?* — Le *pratisaṃdhicitta*, « la pensée à la conception » avec ce qui l'accompagne. — Qu'est-ce que le *nāmarūpa ?* — Après le *pratisaṃdhicitta* et avant que les quatre organes matériels ne soient produits. [Le *kāyendriya*, organe du tact est acquis tout de suite]. Dans cet intervalle, avant que le *ṣaḍāyatana* ne soit au complet, il y a cinq périodes *(avasthā) : kalala, arbuda, peśin, ghana, praśākhā*, qui ensemble font la période de *nāmarūpa*. — Qu'est-ce que le *ṣaḍāyatana ?* — Quand sont produits les quatre organes matériels, les six *āyatanas* sont au complet. Dans la période de *praśākhā*, les organes de l'œil, etc., ne sont pas capables de donner point d'appui au *sparśa*.

[Par *avidyā*, on n'entend pas l'*avidyā* isolée, iii. p. 84, 88, v. 12, ni non plus l'ensemble des passions, « tous les *kleśas* »], mais bien, dans la vie antérieure, la série (avec ses cinq *skandhas*) qui se trouve en passion, la *kleśa-avasthā*. — Toutes les passions en effet accompagnent l'*avidyā*, entrent en activité par l'*avidyā*. De même quand on dit que le roi vient [11 a], on entend que ses courtisans l'accompagnent.

21 b. Les ***saṃskāras***, c'est, dans la vie ancienne, l'état d'acte.

La série de l'existence antérieure, en tant qu'elle fait l'acte bon, mauvais, etc., c'est ce qu'on entend par les *saṃskāras*.

21 c. Le ***vijñāna***, c'est les ***skandhas*** à la conception.

Les cinq *skandhas*, dans la matrice, au moment de la réincarnation *(pratisaṃdhi)* ou de l'existence-naissance *(upapattibhava)*.

21 d-**22** a. Le ***nāmarūpa***, au-delà de ce moment jusqu'à la production du ***ṣaḍāyatana***.

Les cinq *skandhas*, dans la matrice, à partir de l'existence-naissance et aussi longtemps que les six organes ne sont pas manifestés. — Il conviendrait de dire : « aussi longtemps que les quatre organes .... », [car le *manaāyatana* et le *kāyāyatana* existent dès l'existence-naissance, dès la conception, *pratisaṃdhikṣaṇe*] [1] ; mais c'est au moment où apparaissent les quatre organes, œil, etc., que les deux organes préexistants se trouvent « arrangés » [dans un groupe de six] [2].

22 b. Le ***ṣaḍāyatana*** avant la rencontre des trois ou ***sparśa***.

Le *ṣaḍāyatana*, c'est les cinq *skandhas* depuis l'apparition des organes jusqu'au moment où a lieu la rencontre de l'organe, de l'objet de la connaissance et du *vijñāna*.

1. Commentaire de Kathāvatthu, xiv. 2 ; Kośa, ii. 14.

2. *cakṣurādyāyatanotpattikāle kāyamanaāyatanayor vyavasthāpanāt* (Vyākhyā). — Hiuan-tsang : « Mais on envisage le moment où les six *āyatanas* sont au complet ».

22 c-d. Le *sparśa,* jusqu'au moment où est acquise la capacité de distinguer la cause du plaisir, de la souffrance, etc.

Le *sparśa* [qui commence à la naissance] dure jusqu'au moment où l'enfant devient capable de distinguer : « Ceci est cause de plaisir ...... »

23 a. La *vedanā* avant l'union sexuelle.

La *vedanā,* que la kārikā nomme *vitti,* aussi longtemps que la concupiscence relative à l'union sexuelle n'est pas en activité. [Cet état est nommé *vedanā,* sensation, parce qu'on y éprouve les causes de *vedanā :* c'est donc une *avasthā vedanāprakarṣiṇī*]

23 b. La *tṛṣṇā,* état de celui qui désire les jouissances et l'union sexuelle.

Est alors en activité la concupiscence relative aux *kāmaguṇas* (iii. p. 7), visibles, etc., et à l'union sexuelle. Cet état de « soif » prend fin lorsqu'on commence, sous l'influence de cette concupiscence, à chercher *(paryeṣṭi)* les jouissances.

23 c-d. L'*upādāna* s'en distingue : état de celui qui court à la recherche des jouissances.

Il court partout pour acquérir les jouissances (v. 40) [Ou bien l'*upādāna* est la quadruple passion (v. 38) : on nomme *upādāna* la période durant laquelle cette quadruple passion est en activité]. Courant ainsi,

24 a-b. Il fait l'acte qui aura pour fruit l'existence *(bhava)* à venir : c'est le *bhava.*

[*bhava,* c'est-à-dire « acte », car l'existence a lieu en raison de lui, *bhavaty anena.*] L'acte fait et accumulé dans la recherche des jouissances produira la réexistence. La période où on fait l'acte, c'est le *bhava.*

24 c. La *jāti,* c'est la nouvelle réincarnation.

Après la mort, les cinq *skandhas* au moment où a lieu la réincarnation, c'est la *jāti.* — Le « membre » qui reçoit le nom de *vijñāna*

lorsqu'on examine l'existence présente [11 b], reçoit le nom de *jāti* lorsqu'on examine l'existence future.

24 d. Le *jarāmaraṇa* jusqu'à la *vedanā*.

Depuis la *jāti* jusqu'à la *vedanā*, qui est ici nommée *vid*. — Quatre membres de l'existence présente, *nāmarūpa*, *ṣaḍāyatana*, *sparśa* et *vedanā* sont, en ce qui concerne l'existence à venir, désignés par l'expression *jarāmaraṇa*, douzième membre de la série duodénaire.

Cependant il est dit que le Pratītyasamutpāda est quadruple : momentané ou d'un moment *(kṣaṇika)*, prolongé *(prākarṣika* : s'étendant sur plusieurs moments ou plusieurs existences), sérial *(sāṃbandhika*, par la liaison des causes et effets), statique *(āvasthika* : comportant douze états, ou périodes, des cinq *skandhas)*. [1]

Comment le Pratītyasamutpāda est-il momentané ?

En un même moment, lorsqu'un homme en proie à la passion commet le meurtre, les douze membres sont réalisés : 1. son *moha* (aberration), c'est l'*avidyā* ; 2. sa « volition » *(cetanā)*, c'est les *saṃskāras* ; 3. sa connaissance distincte d'un certain objet, c'est le *vijñāna* ; 4. les quatre *skandhas* [2] coexistant au *vijñāna*, c'est le *nāmarūpa* ; 5. les organes en relation avec le *nāmarūpa*, c'est le *ṣaḍāyatana* [3] ; 6. l'application du *ṣaḍāyatana* [4], c'est le *sparśa* ;

1. Vibhāṣā, 23, 8. — Le Pratītyasamutpāda est de quatre espèces : *kṣaṇika*, *sāṃbandhika*, *āvasthika*, *prākarṣika*. Celui-ci dit qu'il est *āvasthika* et *prākarṣika* ; celui-là dit qu'il est *kṣaṇika* et *sāṃbandhika*.

La Vyākhyā explique, dans un ordre différent : a. *kṣaṇikaḥ kṣaṇe bhavaḥ kṣaṇo 'syāstīti kṣaṇikaḥ*. b. *prakarṣeṇa dīvyati carati vā prakarṣikaḥ* | *prabandhayukta ity arthaḥ*. Et plus bas : *sa evāvasthikaḥ prakarṣayogāt prākarṣikaḥ* | *anekakṣaṇikatvād anekajanmikatvāc ca*. c. *sāmbandhikaḥ* | *hetuphalasaṃbandhayukta ity arthaḥ*. d. *āvasthikaḥ* | *dvādaśa pañcaskandhikā avasthā ity arthaḥ*.

2. Hiuan-tsang corrige : « les trois *skandhas* ».

3. *nāmarūpavyavasthitāni indriyāṇi*. — On peut dire que les organes sont placés pans le *nāman* qui est leur point d'appui *(āśraya)* : on peut dire que leur existence ou activité *(vṛtti)* dépend du *nāmarūpa*.

4. *ṣaḍāyatanābhinipātaḥ sparśaḥ*. — L'*abhinipāta* de l'œil, c'est son activité *(pravṛtti)* à l'endroit du visible.

7. éprouver le *sparśa*, c'est la *vedanā ;* 8. le désir *(rāga)*, c'est la *tṛṣṇā ;* 9. les *paryavasthānas* [1], associés à la *tṛṣṇā*, c'est l'*upādāna ;* 10. l'acte corporel ou vocal qui procède [de la *vedanā* ou de la *tṛṣṇā*], c'est le *bhava ;* 11. l'émersion *(unmajjana = utpāda =* production) de tous ces *dharmas*, c'est la *jāti ;* 12. leur maturité *(paripāka)* [2], c'est la *jarā ;* leur rupture *(bhaṅga)*, c'est le *maraṇa*. [3]

En outre, il est dit que le Pratītyasamutpāda est momentané et sérial *(kṣaṇika, sāṃbandhika)*. Dans les Prakaraṇas, où il est dit : « Qu'est-ce que le Pratītyasamutpāda ? — Tous les *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)*. — Quels sont les *dharmas* produits en dépendance *(pratītyasamutpanna)* ? — Tous les *dharmas* conditionnés. » [4]

Le Pratītyasamutpāda « statique » *(āvasthika)*, c'est douze états *(avasthā)* comportant les cinq *skandhas (pañcaskandhikā)*. Il est aussi « prolongé » *(prākarṣika)*, s'étendant sur trois existences consécutives. [12 a]

Parmi ces quatre, quelle est la sorte de Pratītyasamutpāda que Bhagavat a ici — dans le Sutra des douze membres — l'intention d'enseigner ?

25 a. D'après l'Ecole, c'est là le Pratītyasamutpāda statique. [5]

D'après l'Ecole, c'est seulement en considérant le Pratītyasamutpāda statique que Bhagavat distingue les douze membres.

Mais si chacun des membres est un complexe des cinq *skandhas*, pourquoi employer ces désignations, *avidyā*, etc. ?

25 b. Les membres sont nommés du nom du *dharma* qui y est le plus important. [6]

1. Les *paryavasthānas* sont l'absence de honte, *ahrī*, etc., v. 47.

2. *phalākṣepasāmarthyopaghātaḥ pūrvakṣaṇāpekṣayā vā.*

3. *tatkṣaṇavināśaḥ | bhaṅgābhimukhyaṃ bhaṅga ity apare.*

4. Hiuan-tsang et Paramārtha omettent, en cette place, cette citation du Prakaraṇa. [D'après la Vyākhyā : « les Prakaraṇas ».] — Voir ci-dessous p. 67, 73.

5. *āvasthikaḥ kileṣṭo 'yam.*

Saṃghabhadra : Les maîtres d'Abhidharma disent que c'est en considérant les « états » *(avasthās)* que le Bouddha enseigne le Pratītyasamutpāda. Le Sautrāntika (= Vasubandhu) ne le croit pas, et c'est pourquoi il met dans sa stance le mot *kila* [que nous traduisons : « d'après l'Ecole »].

6. *prādhānyāt tv aṅgakīrtanam |*

L'état dans lequel l'*avidyā* est la donnée capitale, est nommé *avidyā* ; de même pour tous les autres membres. Bien que la nature de tous les membres soit la même, il n'y a pas faute à les distinguer ainsi.

Pourquoi le Sūtra définit-il le Pratītyasamutpāda dans la série des douze membres tandis que les Prakaraṇas disent : « Qu'est-ce que le Pratītyasamutpāda ? — Tous les *dharmas* conditionnés » ? — Parce que le Sūtra s'exprime d'une manière intentionnelle, tandis que l'Abhidharma expose le caractère des choses [1]. D'une part, le Pratītyasamutpāda est donné comme statique, prolongé, relatif aux êtres vivants *(sattvākhya)* ; d'autre part, comme momentané, sérial, relatif aux êtres vivants et non vivants *(sattvāsattvākhya)* [12 b].

Pourquoi le Sūtra n'enseigne-t-il le Pratītyasamutpāda qu'en tant que relatif aux êtres vivants ?

25 c-d. Pour faire cesser l'aberration relative au passé, à l'avenir et à l'entre-deux. [2]

Et c'est pour la même raison qu'il enseigne un Pratītyasamutpāda à trois parties ou tronçons.

Aberration relative au passé, lorsqu'on se demande : « Existai-je dans le passé ? n'existai-je pas ? comment et quel existai-je ? » — Relative au futur : « Existerai-je dans le futur ? .... » — Relative à l'entre-deux : « Qu'est ceci ? comment est ceci ? qui sommes-nous ? qui serons-nous ? » [3]

1. Saeki signale Madhyama, 27, 1. — Le Pratītyasamutpāda du Sūtra est *ābhiprāyika* ; dans l'Abhidharma, *lākṣaṇika*. — Ci-dessus p. 60, n. 1.

2. *pūrvāparāntamadhyeṣu saṃmohavinivṛttaye* //

3. Saṃyutta, ii. 26 ; Majjhima, i. 8, 111 ; Visuddhimagga, 599 ; Saṃyukta, 12. 19 ; Śālistamba, p. 88 (Théorie des douze causes), cité Madhyamakavṛtti, 593. — Variantes, parmi lesquelles nous relèverons celles du troisième paragraphe.

Vyākhyā : *kiṃ svid idam ity ātmadravyam anveṣate* / *kathaṃ svid idam iti kena prakāreṇa kayā yuktyeti* / *ke santa iti ke vayam idānīm vidyamānāḥ* / *ke bhaviṣyāma ity evaṃ nāvadhārayati.*

Śālistamba dans Madhyamakavṛtti : *kiṃ nv idam* / *kathaṃ nv idam* / *ke santaḥ* / *ke bhaviṣyāmaḥ* / *ayaṃ sattvaḥ kuta āgataḥ* / *sa itaś cyutaḥ kutra gamiṣyati.*

Majjhima, i. 8 et Visuddhimagga, 599 (Warren, 243) : *ahaṃ nu kho 'smi* / *no*

Cette triple aberration est détruite par l'enseignement de la succession *avidyā* ..... *jarāmaraṇa*. Car il est dit dans le Sūtra : « Quiconque, ô Bhikṣus, connaît par la Prajñā le Pratītyasamutpāda et les *dharmas* produits en dépendance, il ne se tourne pas vers le passé en se demandant s'il a existé .... »

D'après d'autres, les trois derniers termes du « tronçon » du milieu, *tṛṣṇā, upādāna, bhava,* sont aussi enseignés pour faire cesser l'aberration relative au futur ; car ils sont les causes de l'existence future. [1]

Ce Pratītyasamutpāda à douze membres est triple, passion *(kleśa),* acte *(karman)* et base *(vastu)* ; il est double, cause et fruit.

26 a-b. Trois membres sont passion, deux sont acte ; sept sont base et aussi fruit. [2]

L'*avidyā,* la *tṛṣṇā* et l'*upādāna* sont, de leur nature, passion ; les *saṃskāras* et le *bhava* sont acte ; le *vijñāna,* le *nāmarūpa,* le *ṣaḍāyatana,* le *sparśa,* la *vedanā,* la *jāti,* le *jarāmaraṇa* sont base, ainsi qualifiés parce qu'ils sont le point d'appui *(āśraya = adhiṣṭhāna)* des passions et des actes. Les membres qui sont base sont fruit [13 b] : les cinq qui ne sont pas base sont cause, étant passion et acte de leur nature.

Pourquoi la cause et le fruit sont-ils exposés au long dans le « tronçon » relatif à l'existence actuelle — deux membres de passion, deux membres d'acte, cinq membres de base — tandis que, pour le

nu kho 'smi | kiṃ nu kho 'smi | kathaṃ nu kho 'smi | ayaṃ nu kho satto kuto āgato | so kuhiṃgāmī bhavissati [Visuddhi lit : *ahaṃ nu kho 'smiṃ* ....]

Ce texte n'est pas sans relations avec le Sūtra des *tṛṣṇāvicaritas,* Kośa, vii. p. 36.

1. Opinion rejetée par Saṃghabhadra.

2. *kleśas trīṇi dvayaṃ karma sapta vastu phalaṃ tathā |*

Ce sont les trois *vartman* ou *vaṭṭa.* — Visuddhimagga, 581 : *tivaṭṭam* [*idaṃ bhavacakkam*] *anavaṭṭhitaṃ bhamati.*

Dans toutes les autres sources, le troisième *vartman* est seulement défini comme rétribution *(vipāka)* [ou fruit, *phala*] ; voir Théorie des douze causes, 34.

passé et le futur, semblable exposition manque ? En ce qui concerne le futur, on a deux membres pour le fruit.

26 b-c. Dans deux parties, la cause et le fruit sont résumés, car on peut conclure de l'exposé du milieu. [1]

De l'exposé des passion, acte et base, relatif à l'existence actuelle, on peut déduire l'exposé complet de la cause et du fruit dans les existences antérieure et postérieure. Toute description inutile doit être omise.

Mais, dira-t-on, si le Pratītyasamutpāda n'a que douze membres, la transmigration aura un commencement puisque la cause de l'*avidyā* n'est pas indiquée ; la transmigration aura une fin puisque le fruit du *jarāmaraṇa* n'est pas indiqué. Donc il faut ajouter de nouveaux membres, et à l'infini.

Non pas, car Bhagavat a implicitement indiqué la cause de l'*avidyā* et le fruit du *jarāmaraṇa*.

27. De passion naissent passion et acte ; d'où base ; d'où, à nouveau, base et passion : telle est la manière d'être des membres de l'existence ou *bhavāṅgas*. [2]

De la passion naît la passion : de *tṛṣṇā*, *upādāna*.

De la passion naît l'acte : d'*upādāna*, *bhava* ; d'*avidyā*, *saṃskāras* [14 a].

De l'acte naît la base : de *saṃskāras*, *vijñāna* ; de *bhava*, *jāti*.

De la base naît la base : de *vijñāna*, *nāmarūpa* ; de *nāmarupa*, *ṣaḍāyatana* ..... de *sparśa*, *vedanā* ; de *jāti*, *jarāmaraṇa*.

De la base naît la passion : de *vedanā*, *tṛṣṇā*.

Telle étant la manière d'être des membres, il est clair que l'*avidya* a pour cause soit la passion, soit une base ; il est clair que le *jara-*

1. *phalahetvabhisaṃkṣepo dvayor madhyānumānataḥ* //

2. *kleśāt kleśaḥ kriyā caiva tato vastu tataḥ punaḥ* /
vastu kleśāś ca jāyante bhavāṅgānām ayaṃ nayaḥ //

Hiuan-tsang : « Le *naya* des *bhavāṅgas* est seulement cela ». — Saṃghabhadra commente ce mot « seulement », qui, dit-il, indique que le nombre des *bhavāṅgas* est limité à douze.

maraṇa (= la suite des bases depuis le *vijñāna* jusqu'à la *vedanā*, ci-dessus p. 65, l. 3) a pour fruit la passion. Donc l'exposé est complet. — Que Bhagavat ait voulu illustrer cette manière d'être des « membres », cela résulte de la conclusion du Sūtra : « Ainsi a lieu la production de cette grande masse qui n'est que souffrance ». [1]

Mais il y a une autre explication [2] : a. Il est dit, dans un autre Sūtra [3], que l'*avidyā* a pour cause le jugement incorrect, *ayoniśo manasikāra*, et, dans un autre Sūtra encore, que le jugement incorrect a pour cause l'*avidyā*. [4]

Par conséquent l'*avidyā* n'est pas sans cause ; on évite l'objection de *regressus*.

b. Mais, direz-vous, l'*ayoniśomanasikāra* n'est pas nommé dans le Sūtra en cause, le Pratītyasamutpādasūtra ? Sans doute ; mais il est compris dans l'*upādāna* : donc on n'a pas à le nommer ici à part. [5]

Cette explication est sans valeur. — Comment le jugement incorrect est-il compris dans l'*upādāna* ? Sans doute, il est associé *(saṃ-*

1. Madhyama, 34, 3. — *evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandhasya samudayo bhavati.*

Les commentateurs disent : le mot *kevala* indique l'absence d'*ātman* et d'*ātmīya* ; le mot *grand* indique l'absence de commencement et de fin ; .... « masse de douleur », parce qu'accumulée par les *saṃskāras* impurs ; *samudaya* parce que produite par le concours des conditions ....

2. D'après la Vyākhyā : « Le Sthavira Vasubandhu professeur du maître Manoratha » ; d'après P'ou-kouang : « Vasubandhu l'ancien, un Sarvāstivādin dissident » (yeou pou i choai).

Sur Manoratha, professeur de Vasubandhu [l'ancien], Watters, i. 211.

3. D'après la Vyākhyā, le Sahetusapratyayasanidānasūtra.

avidyā bhikṣavaḥ sahetukā sapratyayā sanidānā / kaś ca bhikṣavo 'vidyāyā hetuḥ kaḥ pratyayaḥ kiṃ nidānam / avidyāyā bhikṣavo 'yoniśomanasikāro hetuḥ .....

Même citation dans Madhyamakavṛtti, 452, extraite du Pratītyasamutpādasūtra. Saṃyukta, 13, 20 (note de Saeki).

Théorie des douze causes, p. 8 ; Aṅguttara, v. 113 (sur les aliments de l'*avidyā*), Nettippakaraṇa, 79 *(avijjā avijjāya hetu, ayonisomanasikāro paccayo)*.

4. Voir ci-dessous p. 71 n. 3.

5. « Ici », c'est-à-dire dans le Sūtra qui nous occupe, le Pratītyasamutpādasūtra (Vyākhyā), le Dvādaśāṅgasūtra (Saeki). — Par exemple Saṃyutta, ii. 25.

prayukta) à l'*upādāna* ; mais il est aussi bien associé à l'*avidyā* et à la *tṛṣṇā*. Admettons qu'il soit compris dans l'*upādāna*, peut-on tirer de ce fait la conclusion que le Sūtra, en nommant l'*upādāna*, dit que le jugement incorrect est la cause de l'*avidyā* ? En d'autres termes, je veux bien que le jugement incorrect soit compris dans l'*upādāna* ; mais il ne s'ensuit pas que le Sūtra puisse se dispenser de le nommer comme membre à part, cause de l'*avidyā* [14 b]. Il pourrait tout aussi bien omettre l'*avidyā* et la *tṛṣṇā*.

Un autre docteur [1] prend la parole. — Un Sūtra enseigne que l'*avidyā* a pour cause l'*ayoniśomanasikāra* [2]. Un Sūtra enseigne que l'*ayoniśomanasikāra* a pour cause l'*avidyā* et observe qu'il se produit au moment du *sparśa* : « En raison de l'œil et du visible se produit un *manasikāra* souillé *(āvila)* qui naît de l'erreur *(moha = avidyā)* » [3]. Un Sutra explique l'origine de la *tṛṣṇā* : « La *tṛṣṇā* naît en raison d'une *vedanā* née elle-même d'un *sparśa* où l'*avidyā* se trouve » [4]. — Donc l'*avidyā* qui coexiste à la *vedanā* procède de l'*ayoniśomanasikāra* qui se produit au moment du *sparśa*. — Donc l'*avidyā* n'est pas sans cause ; il n'y a pas lieu d'ajouter un nouveau terme : l'*ayoniśomanasikāra*, cause de l'*avidyā*, naissant lui-même de l'*avidyā* désignée sous le nom de *moha*. [Il y a cercle, *cakraka*.]

Fort bien, dit l'auteur ; mais cela n'est pas expliqué dans le Pratītyasamutpadasūtra et devrait y être expliqué.

Il n'y a pas lieu de l'expliquer en termes clairs ; car, par le raisonnement, on aboutit à ces conclusions. En effet, chez les Arhats, la *vedanā* n'est pas cause de *tṛṣṇā* : d'où on conclut que la *vedanā*

1. Le Sautrāntika Śrīlābha.

2. Ci-dessus p. 70, n. 3.

3. Saṃyukta, 11, 8. — *cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyata āvilo manasikāro mohajaḥ* — *mohaja* = *avidyaja*.

Madhyamakavṛtti, 452, d'après le Pratītyasamutpādasūtra : *āvilo mohajo manasikāro bhikṣavo 'vidyāyā hetuḥ*.

4. *avidyāsaṃsparśajaṃ veditaṃ pratītyotpannā tṛṣṇā iti sūtrāntare nirdiṣṭam*.

Saṃyukta, 2, 4. — Saṃyutta, iii. 96 : *avijjāsamphassajena … vedayitena phuṭṭhasya assutavato puthujjanassa uppannā taṇhā*.

n'est cause de *tṛṣṇā* que lorsqu'elle est souillée, associée à *avidyā*. Le *sparśa*, quand il n'est pas accompagné de méprise *(aviparīta)*, n'est pas cause de cette *vedanā* souillée ; le *sparśa* accompagné de méprise ne se produit pas chez l'Arhat, qui est exempt d'*avidyā* ; donc le *sparśa* que le Pratītyasamutpāda indique comme cause de la *vedanā* cause de la *tṛṣṇā*, c'est le *sparśa* qui est accompagné d'*avidyā* [On a donc *sāvidyasparśapratyayā vedanā* / *sāvidyavedanāpratyayā tṛṣṇā*]. Dès lors on reprend le raisonnement indiqué ci-dessus : on établit que, d'après le Sūtra, l'*ayoniśomanasikāra* se produit au moment du *sparśa*.

Mais, dit l'auteur, ce principe que le raisonnement, supporté à l'occasion par d'autres Sūtras, permet d'omettre des termes indispensables — dans l'espèce l'*ayoniśomanasikāra*, avec causalité réciproque de l'*ayoniśomanasikāra* et de l'*avidyā* — conduit à l'absurde. [On pourrait aussi bien omettre *sparśa, vedanā, saṃskāras, jāti*]. — La vraie réponse à l'objection [1] — que, faute d'indiquer d'autres membres en deçà de l'*avidyā* et au delà du *jarāmaraṇa*, le *saṃsāra* ne sera pas sans commencement et fin — est la suivante : l'énumération des membres est complète [2]. En effet, le doute porte sur la question de savoir comment l'existence actuelle est conditionnée par la précédente, comment l'existence à venir est conditionnée par l'existence actuelle [3] : c'est là seulement le point que le Sūtra veut exposer, ainsi qu'il a été dit : « Pour faire cesser l'erreur relative au passé, à l'avenir et à l'entre-deux » (iii. 25 c, p. 67).

Bhagavat a dit : « Je vous enseignerai, ô Bhikṣus, le Pratītyasamutpāda et les *dharmas* produits en dépendance *(pratītyasamutpanna)* [4] ». [15 b] Quelle différence entre le Pratītyasamutpāda et ces *dharmas* ?

Aucune d'après l'Abhidharma. Car, comme on a vu (p. 66), l'un

1. *acodyam eva tv etat ....*
2. *nāparipūrṇo nirdeśaḥ.*
3. *kathaṃ paralokād ihalokaḥ sambadhyate.*
4. Saṃyutta, ii. 25 : *paṭiccasamuppādaṃ vo bhikkhave desissāmi paṭiccasamuppanne ca dhamme.*

et les autres sont définis comme étant « tous les *dharmas* conditionnés ».[1]

Une difficulté. — « Tous les *dharmas* conditionnés », c'est-à-dire des *dharmas* des trois époques. Comment les *dharmas* de l'avenir, qui ne sont pas nés, peuvent-ils être nommés « produits en dépendance », *pratītyasamutpanna*? — Nous vous demanderons comment les *dharmas* de l'avenir, qui ne sont pas « faits » *(kṛta)* sont dits « conditionnés » *(saṃskṛta)*. — Parce qu'ils sont « voulus » *(cetita)* par la volition *(cetanā)* qui est dite *ābhisaṃskārikā*, c'est-à-dire « confectionnant une rétribution »[2]. — Mais, s'il en est ainsi, comment les *dharmas* purs (les *dharmas* du Chemin) futurs seront-ils conditionnés ? — Ils sont voulus par une pensée bonne en vue de les acquérir[3]. — Mais le Nirvāṇa même sera conditionné, car on désire l'acquérir.[4]

Disons donc que, lorsqu'on nomme « produits en dépendance » des *dharmas* futurs, on emploie une expression inadéquate, justifiée par l'identité de nature *(tajjātīyatvāt)* des *dharmas* futurs et des *dharmas* passés et présents qui sont « produits ». De même le *rupa* futur, bien qu'on ne puisse dire de lui au présent : *rupyate*, est nommé *rūpa* en raison de l'identité de sa nature avec le *rupa*.[5]

Quelle est cependant l'intention du Sūtra en distinguant Pratītya-samutpāda et *dharmas* produits en dépendance ?

1. Prakaraṇa, 6, 9. — *traiyadhvikāḥ sarve saṃskṛtā dharmāḥ pratītyasamutpādaḥ / ta eva ca pratītyasamutpannāḥ.*
Ci-dessus p. 67.
2. *ābhisaṃskārikayā cetanayā cetitatvāt.* — En qualifiant la *cetanā* par le mot *ābhisaṃskārikā*, l'auteur indique le caractère propre de toutes les *cetanās* (i. 15 a) ; car la *cetanā*, confectionnant la rétribution *(vipākābhisaṃskaraṇāt)*, est *ābhisaṃskārikā*. Les *dharmas* futurs sont « voulus » *(cetita)*, c'est-à-dire « objets d'un vœu, d'une intention » *(praṇihita)*, par cette *cetanā* : « je serai dieu, je serai homme ». C'est de la sorte que les *dharmas* futurs sont *saṃskṛta* ; ils ne sont pas ainsi nommés par « désignation anticipatrice » *(bhāvinyā saṃjñayā)*.
3. *te 'pi cetitāḥ kuśalayā cetanayā prāptiṃ prati.*
4. Il est l'objet d'un *kuśaladharmacchanda*, v. 16, p. 36, viii. 20 c.
5. Kośa, i. 13, p. 24.

28 a-b. Le *samutpāda* est la cause, le *samutpanna* est l'effet.[1]

Le membre qui est cause est *pratītyasamutpāda*, parce que, de lui, a lieu naissance *(samutpadyate 'smāt)*. Le membre qui est effet est *pratītyasamutpanna*, parce qu'il naît; mais il est aussi *pratītyasamutpāda*, parce que, de lui, a lieu naissance. Tous les membres, étant cause et effet, sont en même temps *pratītyasamutpāda* et *pratītyasamutpanna*. Sans que, toutefois, il y ait non détermination, confusion *(avyavasthāna)* [16 a], car un membre n'est pas *pratītyasamutpāda* par rapport au membre par rapport auquel il est *pratītyasamutpanna*. De même le père est père par rapport au fils ; le fils est fils par rapport au père ; de même cause et fruit ; de même les deux rives *(pārāpāravat)*.

Cependant le Sthavira Pūrṇāśa [2] dit : Ce qui est *pratītyasamutpāda* peut ne pas être *pratītyasamutpanna* [3]. Quatre cas : 1. *dharmas* de l'avenir [qui sont *pratītyasamutpāda* parce que causes de *dharmas* à venir, *eṣyadharmahetu*, et ne sont pas *pratītyasamutpanna* parce qu'ils ne sont pas *utpanna*] ; 2. derniers *dharmas* de l'Arhat [qui sont seulement *pratītyasamutpanna*] ; 3. *dharmas* passés et présents, à l'exception des derniers *dharmas* de l'Arhat, [qui sont *pratītyasamutpāda* et *pratītyasamutpanna*] ; 4. *dharmas* inconditionnés *(asaṃskṛta)*, [qui ne sont ni *pratītyasamutpāda* ni *pratītyasamutpanna*, car ils n'ont pas d'effet et ils ne naissent pas, ii. 55 d].

1. *hetur atra samutpādaḥ samutpannaḥ phalam matam.*

Vibhāṣā, 33, 11. — Le Bhadanta Vasumitra dit : Le *dharma* qui est cause *(hetu)* est *pratītyasamutpādadharma* ; le *dharma* qui est causé *(sahetuka)* est *pratītyasamutpanna dharma* ; le *dharma* qui est naissance est *pratītyasamutpādadharma* ..... ; le *dharma* qui est production *(utpāda)* .... ; le *dharma* qui est actif *(kāraka ?)*.... — Le Bhadanta dit : Le *pravartaka* (voir Kośa, iv. 10) est *pratītyasamutpādadharma* ; l'*anuvartaka* est *pratītyasamutpanna dharma*.

2. D'après le tibétain, le Sthavira Bsam rdzogs (dont Schiefner, Tāranātha, 4, n. 6, fait Saṃbhūti) ; Hiuan-tsang : « espérance-complète » ; transcrit par Paramārtha.

Ce paragraphe paraît extrait mot pour mot de Vibhāṣā, 23, 11, que Saeki cite fol. 16 a.

3. *syāt pratītyasamutpādo na pratītyasamutpannaḥ ....*

Le Sautrāntika critique. — [Tout cet exposé, depuis : « Le Pratītyasamutpāda statique .... (p. 66) » jusque : « Ce qui est Pratītyasamutpāda peut ne pas être *pratītyasamutpanna* » [1]], sont-ce là des thèses personnelles, fantaisistes *(yādṛcchika iṣṭayaḥ)* ou le sens du Sūtra ? Vous direz vainement que c'est le sens du Sūtra. Vous parlez d'un Pratītyasamutpāda « statique », douze membres qui sont autant d'états *(avasthā)* constitués par les cinq *skandhas* : c'est en contradiction avec le Sūtra où nous lisons : « Qu'est-ce que l'*avidyā* ? Le non-savoir relativement au passé ... » [2]. Ce Sūtra est de sens explicite, clair *(nītārtha = vibhaktārtha)* ; vous ne pouvez pas en faire un Sūtra de sens à déduire *(neyārtha)*. [3]

Réplique du Sarvāstivādin. — Rien n'établit que ce Sūtra soit de sens clair ; le fait qu'il s'exprime en termes de définition ne prouve rien ; car Bhagavat donne des définitions qui portent seulement sur l'élément essentiel ou capital de l'objet à définir. [4] [16 b]. Par exemple dans le Hastipadopamasūtra, à la question : « Qu'est-ce que l'élément terre interne ? », Bhagavat répond : « Les cheveux, les poils, etc. » [5] Certes les cheveux, etc., sont encore d'autres *dharmas*, visibles, odeurs, etc. ; mais Bhagavat vise l'élément principal, qui est l'élément terre. De même ici, Bhagavat désigne sous le nom d'*avidyā* un état dont l'*avidyā* est l'élément capital.

Réplique du Sautrāntika. — Cet exemple ne prouve rien. En effet, dans le Hastipadopamasūtra, Bhagavat ne définit pas les cheveux, etc., par l'élément terre ; il ne dit pas : « Que sont les cheveux, etc. ? — L'élément terre », — auquel cas la définition serait incomplète.

1. D'après la Vyākhyā.

2. Saṃyukta, 12, 21. — *pūrvānte 'jñānam aparānte 'jñānaṃ madhyānte 'jñānaṃ buddhe 'jñānaṃ dharme 'jñānaṃ saṃghe 'jñānam ....* (Voir p. 92).

3. Voir Chapitre ix. trad. p. 247.

4. Le Lotsava traduit : « Il arrive que, dans l'enseignement, tout ne soit pas seulement de sens clair. Bhagavat donne aussi des définitions qui portent sur l'essentiel de la chose à définir ». — Hiuan-tsang : « Tous les Sūtras ne sont pas dits en sens clair ; il arrive aussi qu'ils soient dits d'après l'essentiel ». — Paramārtha : « Tous les Sūtras ne sont pas de sens clair par le fait qu'ils définissent ... ».

5. Śikṣāsamuccaya, 245 ; Majjhima, i. 185 *(katamā ajjhattikā paṭhavīdhātu yaṃ ajjhattam ... kakkhalam ... seyyathāpi kesā ...)*, iii. 240.

Mais il définit l'élément terre par les cheveux, etc. ; et sa définition est complète, car il n'y a pas dans le corps d'élément terre qui ne soit compris dans la description, cheveux, etc. De même, dans le Pratītyasamutpāda, la définition est complète *(paripūrṇa)* ; il n'y a rien à y ajouter *(na sāvaśeṣaḥ)*.

Réplique du Sarvāstivādin. — La définition du Hastipadopama n'est pas complète. En effet il y a élément terre dans les larmes, le mucus, etc., comme on peut voir par un autre Sūtra [1]. L'élément terre des larmes n'est pas, cependant, indiqué dans le Hastipadopama.

Réplique du Sautrantika. — Soit, la définition du Hastipadopama est incomplète, puisque vous êtes à même de montrer ce qui y manque. Il vous reste à dire ce qui manque aux définitions que le Sūtra donne de l'*avidyā*, etc. — Pourquoi définir l'*avidyā* comme « un état à cinq *skandhas* » en introduisant *(prakṣepa)* dans l'*avidyā* des *dharmas* hétérogènes, [les cinq *skandhas*] ? — On ne peut considérer comme « membre » que le *dharma* dont l'existence ou la non-existence commande l'existence ou la non-existence d'un autre « membre ». Donc un « état à cinq *skandhas* » n'est pas « membre ». Chez l'Arhat existent les cinq *skandhas (vedanā*, etc.), mais il n'y a pas chez lui de *saṃskāras* qui puissent produire le membre *vijñāna*, c'est-à-dire le *vijñāna puṇyopaga* ou *apuṇyopaga* ou *āniñjyopaga* [17 a] [2]. Et ainsi de suite. — Donc le sens du Sūtra (p. 75, n. 2) est à prendre au pied de la lettre. [3]

Quant aux quatre cas de Pūrṇāśa, son premier cas — que lès *dharmas* de l'avenir ne sont pas « produits en dépendance » — est contredit par le Sūtra qui donne la *jāti* et le *jarāmaraṇa* comme

1. Le Lotsava indique les premiers mots de cet autre Sūtra : *santy asmin kāye*, voir Śikṣāsamuccaya, 228, Madhyamakavṛtti, 57, Majjhima, iii. 90, Dīgha, iii. 104.

2. *saty api ca pañcaskandhake saṃskārā na bhavanti .... puṇyopagaṃ yāvad āniñjyopagaṃ vijñānaṃ na bhavati.* — Le *vijñāna* dont il s'agit est le *pratisaṃdhivijñāna*, le *vijñāna* de « réincarnation » : il faut comprendre *upaga = tāṃ tām upapattiṃ gacchati.*

3. *yathānirdeśa eva sūtrārthaḥ / yathāsaṃkīrtitānām evāvidyādīnāṃ grahaṇam ity arthaḥ.*

« produits en dépendance » : « Quels sont les *pratītyasamutpannas ?* L'*avidyā* .... la *jāti*, le *jarāmaraṇa* ». Dira-t-on que la *jāti* et le *jarāmaraṇa* ne sont pas de l'avenir ? C'est renoncer à la théorie du Pratītyasamutpāda à trois parties ou tronçons.

Certaines écoles [1] soutiennent que le Pratītyasamutpāda est inconditionné, *asaṃskṛta*, parce que le Sūtra dit : « Qu'il y ait apparition de Tathāgatas, qu'il n'y ait pas apparition de Tathāgatas, cette nature de *dharma* des *dharmas* est stable ». — Cette thèse est vraie ou fausse suivant la manière dont on l'interprète. Si on veut dire que c'est toujours en raison de l'*avidyā*, etc., que sont produits les *saṃskāras*, etc., non pas en raison d'autre chose, non pas sans cause ; que, dans ce sens, le Pratītyasamutpāda est stable, éternel *(nitya)* : nous approuvons. Si on veut dire qu'il existe un certain *dharma* éternel nommé Pratītyasamutpāda, cette opinion est inadmissible [17 b]. Car l'*utpāda*, la production ou naissance, est un caractère du conditionné *(saṃskṛtalakṣaṇa)* (ii. 45 c) ; un *dharma* éternel, comme serait l'*utpāda* ou Pratītyasamutpāda par hypothèse, ne peut être un caractère du transitoire, du conditionné [2]. D'ailleurs on entend par *utpāda* « existence succédant à inexistence » [3] : quelle relation *(abhisaṃbandha)* peut-on supposer entre l'*utpāda* inconditionné et l'*avidyā*, etc.,

1. *nikāyāntarīyāḥ*. — D'après Vyākhyā, les Āryamahīśāsakas ; d'après Vibhāṣā, 23, 7, les Vibhajyavādins ; d'après Samayabheda, les Mahāsāṃghikas ; d'après Yo-ga-lun-ki, les Mahāsāṃghikas et les Mahīśāsakas. — Kathāvatthu, vi. 2 (xi. 7, xxi. 7) ; « Nirvāṇa », 1925, p. 185.

Saṃyukta, 12, 19. — *utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā tathāgatānāṃ sthitaiveyaṃ (dharmāṇāṃ) dharmatā* ; Saṃyutta, ii. 25 ; Visuddhimagga, 518.

Sur cette formule (que la Vyākhyā cite d'après le Śālistambasūtra, Cordier, III, 361), une note dans Théorie des douze causes, 111-113.

2. *utpādasya saṃskṛtalakṣaṇatvāt / na ca nityaṃ bhāvāntaram anityasya lakṣaṇaṃ yujyate.*

3. *utpādaś ca nāmābhūtvābhāvalakṣaṇaḥ* (définition des Sautrāntikas, ii p. 229), Paramārtha traduit ce texte. — Le Lotsava a : *utpādaś ca nāmotpattiḥ* [et la Vyākhyā glose : L'*utpatti* d'un *dharma* est nécessairement « du moment » *(tadānīṃtana)*]. — Vyākhyā, dans Cosmologie, p. 166, l. 5, lire : *ko 'syotpādasya avidyādibhir abhisaṃbandho yathaudanena pākasyābhisaṃbandhaḥ kartṛkriyālakṣaṇaḥ.*

relation qui permette de dire « Pratītyasamutpāda de l'*avidyā*, etc. » ? Enfin l'expression Pratītyasamutpāda devient absurde [1] : *prati-itya-samutpāda* signifiant « production en étant allé à la cause » *(pratyayaṃ prāpya samudbhavaḥ)*, comment un *dharma* pourrait-il être éternel d'une part et Pratītyasamutpāda de l'autre ?

Quel est le sens du mot Pratītyasamutpāda ? [2]

Prati a le sens de *prāpti* « atteindre » ; la racine *i* signifie *gati*, « aller » ; mais le préfixe modifiant le sens de la racine, *prati-i* signifie « atteindre ». *pratītya* signifie « ayant atteint » ; *pad* signifie *sattā*, « existence » ; précédé des préfixes *sam-ut*, « apparaître, *prādurbhāva* ». Donc Pratītyasamutpāda = « apparition ayant atteint ».

Cette explication n'est pas admissible ; le mot *pratītyasamutpāda* n'est pas bon [3], dit le Grammairien. En effet, de deux actions d'un même agent, l'action antérieure est marquée par le verbe au gérondif : *snātvā bhuṅkte* = « après s'être baigné, il mange » [4]. Or on ne peut imaginer un *dharma* qui, existant avant que d'être produit [5], aille d'abord vers les *pratyayas*, ensuite soit produit. [18 a] Il n'y a pas d'action (aller vers) sans agent [6]. — On peut mettre cette objection en vers : « Direz-vous qu'il aille vers les *pratyayas* avant sa production ? Inadmissible parce qu'il n'existe pas. Direz-vous qu'il va et est produit en même temps ? Le gérondif n'est pas justifié, car le gérondif indique l'antériorité ». [7]

L'objection du Grammairien [8] est sans valeur [9]. Demandons-lui si

1. *padārthaś cāsaṃbaddho bhavati.*

2. Etymologie du mot Pratītyasamutpāda, Burnouf. Lotus. 530, Introduction. 623 : Visuddhimagga. 518, 521 (Warren. 168) ; Aung et Rhys Davids. Compendium, 259 ; Madhyamakavṛtti. 5 ; Théorie des douze causes, 48.

3. *na yukta eṣa padārthaḥ.*

4. D'après Pāṇini. 3. 4. 21 : *samānakartṛkayoḥ pūrvakāle.*

5. Les Sautrāntikas n'admettent la préexistence du *dharma.*

6. *na cāpy akartṛkāsti kriyā.*

7. *etad vaiyākaraṇacodyaṃ ślokenopanibadhnāty ācāryaḥ* /
yadi pūrvam utpādāt pratyety asattvān na yujyate /
saha cet ktvā na siddho 'tra pūrvakālavidhānataḥ //

8. *śābdika* = *śabdavid* = *vaiyākaraṇa.*

9. Deux opinions : la réfutation qui suit est Sautrāntika ou Sarvāstivādin (P'ou-kouang).

ce qui naît est présent ou futur. « Direz-vous qu'une chose actuelle naît ? Si elle n'est pas déjà née, comment est-elle actuelle ? Si elle est déjà née, comment pourrait-elle renaître sans devoir renaître indéfiniment ? Direz-vous que la chose future[1] naît ? Comment pouvez-vous attribuer à ce qui est futur, et inexistant, la qualité d'agent dans cette action de naître ? Ou comment pouvez-vous admettre une action sans agent ? » — Par conséquent nous répondrons au Grammairien que le *dharma* va vers les *pratyayas* dans les mêmes conditions où, d'après lui, le *dharma* naît.

Dans quelles conditions, demande le Grammairien, se trouve, à votre avis, le *dharma* qui naît ? — Le *dharma* qui naît est « le *dharma* futur disposé à naître » *(utpādābhimukho 'nāgataḥ)*[2]. Tel aussi le *dharma* qui va vers les *pratyayas*.

Cependant la théorie du Grammairien et la manière dont il oppose l'agent et l'action, tout cela ne tient pas[3]. Pour lui il y a un agent *(kartar)* qui est ici « celui qui naît » *(bhavitar)*, et une action *(kriyā)* qui est ici l'action de naître *(bhūti)*. Or on ne constate pas que la *bhūti* soit distincte du *bhavitar* (ii, trad. 235). [18 b] — Il n'y a donc aucun mal à employer, bien entendu comme expressions conventionnelles, les mots : « il naît, il est produit après être allé aux *pratyayas* ». Le sens de l'expression Pratītyasamutpāda est indiqué dans le Sūtra[4] : « Cela étant, ceci est : de la naissance de cela, la naissance de ceci »[5]. La première phrase rend compte de *pratītya*, la seconde de *samutpāda*.

Là-dessus on peut dire en vers : « Si vous admettez qu'il naisse d'abord inexistant, inexistant aussi il ira aux *pratyayas*. Si vous

1. *anāgata = alabdhātmaka.*

2. *utpādābhimukho 'nāgata iti | na sarvo 'nāgata utpadyate kiṃ tarhy utpādābhimukha ity utpitsur ity arthaḥ.* — Deux actions simultanées : *pratītyakriyā* et *samutpādakriyā.*

3. *anupapannaṃ caitad śābdikīyam (= śābdikānām) kartuḥ kriyāyāś ca vyavasthānam | bhavitur (kartṛrūpakalpitād arthāt) bhūter (kriyārūpakalpitāyāḥ) anyatvādarśanāt | tasmād acchalam ...* — Voir ii, p. 231.

4. D'après la version de Paramārtha, plus explicite que Hiuan-tsang : « Il faut citer ce Sūtra comme explication de Pratītyasamutpāda ».

5. Voir ci-dessous p. 81.

admettez qu'il naisse d'abord existant, né, il continuera de renaître ; donc *regressus ad infinitum ;* ou bien disons que, pour nous autres aussi, il est préexistant à sa naissance »[1]. — « Quant au gérondif, il indique aussi la concomitance : « L'obscurité, ayant atteint la lampe, périt », ou bien : « Ayant baillé, il se couche ». On ne parle pas ainsi de quelqu'un qui baille, ferme la bouche et se couche ».[2]

D'autres docteurs écartent l'objection relative à l'emploi du gérondif en donnant du mot *pratītyasamutpāda* une explication très différente : *prati* a un sens distributif *(vīpsārtha) ; sam* signifie « concours » *(samavāya) ; itya* signifie « bon à partir », « qui ne dure pas » ; la racine *pad* précédée de *ut* signifie « apparition », « naissance » *(prādurbhāva)*. On a donc : *pratītyasamutpāda* = « naissance ensemble, en raison de tel ou tel complexe de causes, de choses périssables ».[3]

1. *asann utpadyate yadvat pratyety api tathātha san /*
utpanna utpadyata ity aniṣṭā san purāpi vā //

Vyākhyā : *asann abhāvo 'labdhātmaka utpadyate yathā pratyety api tathā / asan // atha labdhātmaka utpadyate ... utpanno 'pi punar utpadyata ity anavasthānād aniṣṭā prāpnoti.* — Cependant les Sāṃkhyas affirment *sata evotpādo nāsataḥ.* Et pour nous bouddhistes, Vaibhāṣikas, nous admettons l'existence du futur, Sautrāntikas, nous admettons l'existence de « semences génératrices » *(janakadharmabīja) :* nous disons donc *san purāpi vā :* « ou bien il est préexistant ».

Mais on peut lire au quatrième pāda : *asan purāpi vā* = « Pour éviter le *regressus,* vous direz qu'il naît inexistant : c'est revenir à la thèse réfutée dans la première ligne : *asann utpadyate yadvat* ».

2. *sahabhāve 'pi ca ktvāsti dīpaṃ prāpya tamo gatam /*
āsyaṃ vyādāya śete vā paścāt cet kiṃ na saṃvṛte //

Vyākhyā : *na hy asau pūrvaṃ mukhaṃ vyādadāti vidārayati paścāc chete / kiṃ tarhi mukhaṃ vyādadañ chete sa mukhaṃ vyādāya śeta ity ucyate / .....*

3. C'est l'explication du Bhadanta Śrīlābha (Vyākhyā).
pratir vīpsārtha iti nānāvācinām adhikaraṇānāṃ sarveṣāṃ kriyāguṇābhyām icchā vīpsā / tām ayaṃ pratir dyotayati // itau gatau sādhava ityāḥ / tatra sādhur iti yatpratyayaḥ / itau vinaṣṭau sādhavo'navasthāyina ity arthaḥ // samupasargaḥ samavāyārthaṃ dyotayati // utpūrvaḥ padiḥ prādurbhāvārtho dhātvarthapariṇāmāt // tāṃ tāṃ sāmagrīṃ prati ityānāṃ vinaśvarāṇāṃ samavāyenotpādaḥ pratītyasamutpādaḥ. — Jamais un *dharma* ne naît seul, Kośa, ii. 22, etc.

Voir l'explication de *pratyaya,* vii. p. 38, n. 4.

Cette explication [19 a] vaut pour l'expression *pratītyasamutpāda* ; mais elle ne rend pas compte de textes comme celui-ci : « En raison *(pratītya)* de l'œil et des visibles naît la connaissance visuelle ». [1]

Pourquoi Bhagavat définit-il le Pratītyasamutpāda de deux manières *(paryāyadvayam āha)* : « 1. Cela étant, ceci est ; 2. de la naissance de cela, ceci naît » ? [2]

i. Pour plusieurs raisons [3] : 1. pour préciser *(avadhāraṇārtham)*. De la première formule, il résulte que les *saṃskāras* sont lorsque l'*avidyā* est ; mais il ne résulte pas que les *saṃskāras* sont par la seule existence de l'*avidyā*. La deuxième formule précise : c'est de la naissance de l'*avidyā* que procède la naissance des *saṃskāras* ; 2. pour indiquer la succession des membres *(aṅgaparamparā)* : cela *(avidyā)* étant, ceci *(saṃskāras)* est ; de la naissance de cela *(saṃskāras)* — et non pas d'autre chose — ceci *(vijñāna)* naît ; 3. pour indiquer la succession des existences *(janmaparamparā)* : l'existence antérieure étant, l'existence présente est ; de la naissance de l'existence présente naît l'existence future ; 4. pour indiquer la nature de la causalité *(pratyayabhāva)* qui diffère suivant les cas *(sākṣāt*

1. Saṃyutta, ii. 72, iv. 33, Milinda, 56, etc.

2. *imasmiṃ sati idaṃ hoti / imass uppādā idam uppajjati .... yadidam avijjāpaccayā ....* — Saṃyukta, 12, 20. Majjhima, iii. 63, Mahāvastu, ii. 285, Madhyamakavṛtti, 9, Théorie des douze causes, p. 49.

i. Première explication, approuvée par Vasubandhu. — Les arguments 2-4, d'après P'ou-kouang (qui suit Saṃghabhadra), sont ceux du Sthavirasiṣya Bhadanta Rāma (śiṣya = ti-tsè).

ii. Deuxième explication, celle du Sthavira Vasuvarman (Vyākhyā) : d'après Fa-pao, explication divergente des Sautrāntikas (King-pou-i-ché) [comme aussi la cinquième explication] ; d'après P'ou-kouang, le « maître dissident Sautrāntika » (King pou i choai) Bhadanta Ché-tśao (Vasuvarman) ; d'après Saṃghabhadra, le « Sthavira-t'ou-t'ang », [ce qui donne Sthavirapākṣika, un partisan du Sthavira].

iii. Explication hétorodoxe.

iv. Explication des Anciens maîtres (Sautrāntika).

v. Explication de Śrīlābha (Vyākhyā) [que Saṃghabhadra appelle, en règle générale, « le Sthavira »] ; Fa-pao : explication divergente des Sautrāntikas ; P'ou-kouang, « Sthavira-t'òng-hio » ; Saṃghabhadra, « Sthavira-t'òng-kien ».

3. La Vyākhyā commente ce paragraphe par les mots : *etat sarvam ācāryamatam.*

pāramparyeṇa vā) : la causalité des membres est immédiate : « cela étant, ceci est », ou non immédiate : « de la naissance de cela, ceci naît ». — Par exemple, des *saṃskāras* souillés peuvent succéder immédiatement à l'*avidyā* ; ils peuvent en être séparés par des *saṃskāras* bons (ii. 62 a). D'autre part, l'*avidyā* est cause immédiate des *saṃskāras*, cause non immédiate du *vijñāna*.

ii. D'après une autre explication [1], pour réfuter la théorie de non-causalité *(ahetuvāda)*, la thèse qu'une chose est en l'absence de cause *(asati hetau bhāvo bhavati)*, et la théorie d'une cause qui n'est pas née, tels la Prakṛti, le Puruṣa, etc. — Cette explication n'est pas bonne, car la deuxième formule [19 b] suffit à réfuter ces deux théories.

iii. Mais certains hétérodoxes imaginent que, « l'*ātman* existant comme support [de l'*avidyā*], les *saṃskāras*, le *vijñāna*, etc., sont, sont produits ; que, l'*avidyā* étant produite, les *saṃskāras* sont produits », et ainsi de suite. En d'autres termes, ils posent un *ātman* qui sert de substrat à la causation successive des *dharmas*. — Pour réfuter cette opinion, Bhagavat précise : « Ce qui naît *(saṃskāras)* par la naissance de telle chose *(avidyā)*, c'est en raison de l'existence de cette seule chose que cela naît, et non en raison de l'existence d'un certain substrat ». — La première formule permettrait de dire : « L'*ātman* existant comme support et l'*avidyā*, etc., étant, les *saṃskāras*, etc. sont ». La deuxième formule permettrait de dire : « Il est vrai que les *saṃskāras*, etc., naissent en raison de la naissance de l'*avidyā*, etc. ; mais c'est à la condition qu'existe un certain substrat ». Les deux formules conjuguées rendent ces explications intenables : « Les *saṃskāras* ont pour cause l'*avidyā* [c'est-à-dire : la seule *avidyā* étant ...] .... ainsi a lieu la production de cette masse grande et autonome *(kevala = ātmarahita)* de souffrance. »

iv. Les Maîtres [2] pensent que la première formule indique le non-

1. D'après la Vyākhyā, explication du Sthavira Vasuvarman, qui doit être le Ché-tśao de P'ou-kouang. Un Vasuvarman est l'auteur de Nanjio 1261, Traité des quatre vérités.

2. C'est-à-dire les anciens maîtres : *ācāryā iti pūrvācāryāḥ*.

abandon, la non-coupure : « L'*avidyā* étant, n'étant pas abandonnée, les ***saṃskāras*** sont, ne sont pas abandonnés » ; tandis que la seconde formule indique la naissance : « Par la production de l'*avidyā*, les ***saṃskāras*** sont produits. »[1]

v. D'après une autre opinion[2], la première formule indique la durée, la seconde indique la naissance[3] : « Aussi longtemps que le flux des causes *(kāraṇasrotas)* dure, aussi longtemps le flux des effets *(kāryasrotas)* ; par la seule production de la cause, l'effet est produit. »

Nous observerons qu'il est question de la production *(utpāda)* : Bhagavat dit en effet : « Je vous enseignerai le Pratītyasamutpāda ». En outre pourquoi Bhagavat enseignerait-il d'abord la durée et ensuite la naissance ?

Autre explication [du même docteur][4]. — La formule : « Cela étant, ceci est », signifie : « L'effet étant, la destruction de la cause est. » [20 a] Mais n'allons pas penser que l'effet naît sans cause : « De la naissance de cela, ceci naît. »

Mais, pour exprimer ce sens, Bhagavat devrait dire : « Cela étant, ceci n'est pas » ; et il devrait indiquer d'abord la naissance de l'effet. Une fois l'effet né, on pourra dire : « L'effet étant né, la cause n'est plus. » — Si le Sūtra doit s'entendre comme l'entend ce docteur, comment se fait-il que, voulant expliquer le Pratītyasamutpāda, Bhagavat explique d'abord la destruction de la cause ?

Comment les *saṃskāras* sont-ils en raison de l'*avidyā* ? comment le *jarāmaraṇa* est-il en raison de la *jāti* ?[5] — Nous allons répondre brièvement à cette question.

1. ***aprahāṇajñāpanārtham, utpattijñāpanārtham.***
2. D'après la Vyākhyā, opinion de Śrīlābha.
3. ***sthityutpattisaṃdarśana.***
4. ***punar āha.*** — D'après la Vyākhyā : ***sa eṣa Bhadanta Śrīlābhaḥ.*** — Note de Saeki : le Sthavira.
5. Le Sūtra dit : ***jātipratyayā jaramaraṇaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsāḥ saṃbhavanti.*** (Variantes).

Les termes ***śoka ... upāyāsas*** sont compris ***(saṃgṛhīta)*** dans ***jarāmaraṇa*** et ne sont pas des membres à part ***(nāṅgāntaram)***. Ils proviennent des diverses

Le sot *(bāla)* ou Pṛthagjana ne comprenant pas *(aprajānan)* que le Pratītyasamutpāda n'est que *saṃskāras* [1], c'est-à-dire *dharmas* conditionnés *(saṃskṛta)* — [ce manque de *prajñā* est l'*avidyā āveṇikī*, la non-science tout court, non associée à concupiscence] — produit *ātmadṛṣṭi*, croyance à l'*ātman* (v. 7, 12), et *asmimāna*, égotisme (v. 10 a) ; il accomplit la triple action, corporelle, vocale, mentale, en vue du *sukha*, sensation agréable, et de l'*aduḥkhāsukha*, sensation d'indifférence : action non méritoire *(apuṇya)*, en vue de la sensation agréable de cette vie [2] ; action méritoire *(puṇya)*, en vue de la sensation agréable d'une vie future dans le Kāmadhātu ; action « invariable » *(āniñjya)* [3], en vue de la sensation agréable des trois premiers *dhyānas* et de la sensation d'indifférence des étages supérieurs (iv. 46 a). Ces actions sont les *saṃskāras* qui sont en raison de l'*avidyā*.

Étant donnée la force de la projection de l'acte [20 b], la série des *vijñānas*, grâce à la série de l'existence intermédiaire, va dans telle ou telle destinée, si éloignée qu'elle soit, à la manière dont va une

transformations *(pariṇāma)* des objets *(viṣaya)*, être vivant ou non-être-vivant, et de la personne *(ātmabhāva)*.

On les définit : *śoka* = *daurmanasyasaṃprayuktavitarka* ; *parideva* = *śokasamutthitapralāpa* ; *duḥkha*, comme ii. 7 a ; *daurmanasya*, comme ii. 8 b ; *upāyāsa* = *vicchinnavega daurmanasya*, ou, d'après d'autres, *śokaparidevapūrvaka śrama* (Vyākhyā).

Voir les définitions de Śālistamba (Théorie des douze causes, 80) ; Abhidhammasaṅgaha, 36 : *sokādivacanam pan' ettha nissandaphalanidassanam* ; Visuddhimagga, 503 (le chagrin est causé par tout *vyasana*) ; d'autres références, Théorie des douze causes, 31-32.

On sait que les *śoka*, etc. sont représentés dans la roue de la vie d'Ajaṇṭā, J. Przyluski, JAs. 1920, ii. 313, qu'il faut lire.

1. *bālo hi saṃskāramātram [pratītyasamutpādam] aprajānann ātmadṛṣṭyasmimānābhiniviṣṭaḥ* .... — La Vyākhyā explique *aprajānan* par les mots *āveṇikīm avidyāṃ darśayati* : « L'auteur indique ici l'*avidyā* pure et simple ». — Voir p. 63, 88.

2. *āyatisukhārthaṃ puṇyam* .... *kāmāvacaraṃ kuśalaṃ karma* / *aihikasukhārtham apuṇyam*.

3. *āniñjyam iti* / *igiḥ prakṛtyantaraṃ tasyaivaitad rūpam* / *ejater etad rūpam āneñjyam iti vā pathaḥ*. — Voir iii. 101 b.

flamme, c'est-à-dire dans un perpétuel renouvellement. — C'est là le *vijñāna* qui est en raison des *saṃskāras* : à comprendre ainsi le *vijñāna*, nous sommes d'accord avec la définition que le Pratītyasamutpādasūtra donne du *vijñāna* : « Qu'est-ce que le *vijñāna* ? — Les six groupes de *vijñānas*. »[1]

Avec le *vijñāna* pour antécédent (*°purvaṃgama*), le *nāmarupa* naît dans cette destinée. C'est les cinq *skandhas*, conformément à la définition du Vibhaṅga[2] : « Qu'est-ce que le *nāman* ? Les quatre *skandhas* immatériels. — Qu'est-ce que le *rūpa* ? Tout *rupa* .... . Le *nāman* et le *rūpa*, ces deux sont nommés *nāmarupa*. »

Ensuite, par le développement du *nāmarupa*, naissent en leur temps les six organes : c'est le *ṣaḍāyatana*.

Ensuite, rencontre avec l'objet, naissance d'un *vijñāna*, et, par le concours des trois (*vijñāna*, *ṣaḍāyatana* et *viṣaya*), *sparśa* : lequel est susceptible d'être éprouvé agréablement, etc.

De là, la triple *vedanā*, agréable, etc.

De cette triple *vedanā*, la triple *tṛṣṇā* : soif du *kāma* ou désir de la sensation agréable du domaine du Kāmadhātu, chez l'être tourmenté par la douleur ; soif du *rūpa*, ou désir de la sensation agréable

1. Pour nous, le membre *vijñāna*, c'est toute la série des *vijñānas* depuis l'existence-mort (*maraṇabhava*) jusqu'à l'existence-naissance (*upapattibhava*), en d'autres termes la série mentale de l'être intermédiaire depuis sa pensée initiale (*pratisaṃdhicitta*) jusqu'à sa fin (l'existence-naissance, commencement de la destinée). — Cette série comporte connaissance mentale (*manovijñāna*), plus les cinq connaissances, la visuelle, etc. — Nous sommes donc d'accord avec la définition du membre *vijñāna* (*vijñānāṅganirdeśe*)[a] : *vijñānaṃ katamat / ṣaḍ vijñānakāyāḥ*.

Si le membre *vijñāna* était la pensée initiale de la destinée, l'existence-naissance (*pratisaṃdhicitta*, *upapattibhava*), le Sūtra disait : *vijñānaṃ katamat / manovijñānam*. Car « c'est au seul *manovijñāna* qu'appartient la rupture des racines .... » (iii. 42 a).

2. Bhāṣya : *vibhaṅga evaṃ nirdeśāt*. — Vyākhyā : *pratītyasamutpādasūtre nāmarūpavibhaṅga evaṃ nirdeśāt / nāma katamat* ....

Sur la définition du *nāmarūpa* et ses variantes, Théorie des douze causes.

a. Cette définition du *vijñāna* est de Madhyama. 24, 1. Majjhima, i. 53. — D'après la version de Paramārtha, confirmée par la Vyākhyā plus bas (voir note 2, p. 85), on doit lire : « d'après le Vijñānavibhaṅga du Pratītyasamutpādasūtra ».

des trois premiers *dhyānas* et de la sensation d'indifférence du quatrième ; soif d'*ārūpya*.

Ensuite, de la *tṛṣṇā* relative à la *vedanā*, le quadruple *upādāna*, *kāmopādāna*, *dṛṣṭyupādāna*, *śīlavratopādāna*, *ātmavādopādāna*.[1] — Les *kāmas* sont les cinq objets de jouissance (*kāmaguṇa*, iii, 3, p. 7)[2]. — Les *dṛṣṭis*, au nombre de soixante-deux, sont expliquées dans le Brahmajālasūtra. — Le *śīla*, c'est rejeter l'immoralité (*dauḥśīlya*) (iv. 122 a) [21 a] ; le *vrata*, c'est les vœux du chien, du taureau, etc.[3] : par exemple les Nirgranthas et leur nudité, les Brâhmanes avec leur bâton et leur peau d'antilope, les Pāśupātas avec leur touffe de cheveux et leurs cendres, les Parivrājakas avec leurs trois bâtons et leur nudité, et le reste : s'astreindre à l'observation de ces règles, c'est le *śīlavratopādāna* (v. 7, p. 18-19). — L'*ātmavāda*, c'est la personne même, l'*ātmabhāva*, ce relativement à quoi

1. Vasubandhu donne ici l'explication Sautrāntika de l'*upādāna* ; thèse Vaibhāṣika, v. 38. — Sur les quatre *upādānas*, Kathāvatthu, xv. 2, Vibhaṅga, 145, Nettipakaraṇa, 41, Saṃyutta, ii. 3, Dīgha, ii. 58, Majjhima, i. 66.

2. *pañca kāmagunā iti / kāmyanta iti kāmāḥ / gaṇyanta iti guṇāḥ / kāmā eva guṇāḥ kāmaguṇāḥ / ... rūpaśabdagandharasaspraṣṭavyāni.*

3. *kukkuragovratādīni / ādiśabdena mṛgavraṭādīni gṛhyante / nirgranthādīnām / ādiśabdena pāṇḍarabhikṣvādīnāṃ grahaṇam / ... brāhmaṇānāṃ daṇḍājinam / pāśupātānāṃ jaṭābhasma / parivrājakānāṃ tridaṇḍa* [ ] / *ādiśabdena kāpālikādīnāṃ kapāladhāraṇādi gṛhyate / tatsamādānaṃ śīlavratopādānam.*

Sur *kukkuravrata*, etc., Majjhima i. 387, Dīgha, iii. 6.

Les Pāṇḍarabhikṣus font penser aux Paṇḍaraṅgaparibbājakas qui partagent avec les Brâhmanes et les *brāhmaṇajātiyapāsaṇḍa* les faveurs de Bindusāra, Samantapāsādikā, 44 ; Mrs Rhys Davids rapproche le Paṇḍara[sa]gotta de Theragāthā 949.

Vibhāṣā, 114, 2 : Il y a deux Tīrthakas, Acela Śreṇika (*Acela Seniya kukkuravatika* de Majjhima, i. 387, comparer Nettippakaraṇa, 99) et Pūraṇa Koḍika (*Puṇṇa koliyaputta govatika*). Ces deux Tīrthikas, en même temps, vont interrogeant les gens assis en réunion, disant : « Toutes les pratiques difficiles de ce monde, nous deux nous les pratiquons, étudions, accomplissons au complet. Qui pourrait en vérité prophétiser la rétribution que ces pratiques produisent ? .... — Vibhāṣā, 48, 4 : Le *śīlavratopādāna* est double, de l'intérieur, de l'extérieur. Les hommes de l'intérieur (ou bouddhistes) qui s'abusent en pensant que les bains font la pureté, que la pratique des douze Dhutas suffit à la pureté.

on dit *âtman* [1]. D'après une autre opinion [2], l'*âtmavâda*, c'est l'*âtmadṛṣṭi* et l'*asmimâna*, car c'est en raison de ces deux qu'on dit *âtman*, qu'on affirme l'*âtman (âtmavâda)* : si l'Ecriture emploie le mot *vâda*, « affirmation », c'est parce que l'*âtman* n'existe pas. Il est dit en effet : « Le sot, l'ignorant, le Pṛthagjana, conformément aux manières de parler vulgaires, pense « moi », pense « mien » ; mais il n'y a pas là de « moi » ou de « mien. » [3] — L'*upâdâna* des *kâmas*, *dṛṣṭis*, etc., c'est le *chanda*, désir, et le *râga*, attachement, à leur endroit. Comme Bhagavat l'a dit dans le Sarva [4] : « Qu'est-ce que l'*upâdâna* ? C'est le *chandarâga*. » [5]

En raison de l'*upâdâna*, l'acte qui, étant « accumulé », produit une nouvelle existence : c'est le *bhava*. Le Sûtra dit : « Ânanda, l'acte qui produit une nouvelle existence, telle est la nature du *bhava*. » [6]

1. *âtmeti vâdo 'sminn ity âtmavâdaḥ*. — L'*âtmabhâva*, l'*âtmavâda*, c'est les cinq *upâdânaskandhas*, comme il résulte du texte : *ye ke cic chramaṇâ va brâhmaṇâ vâ âtmeti samanupaśyantaḥ samanupaśyanti sarve ta imân eva pañcopâdânaskandhân*. (Chap. ix. trad. p. 253 ; Saṃyutta, iii. 46).

2. Les maîtres « divergents » (i-choai) de l'école Sautrântika (Saeki).

3. Madhyama, 11, 19. — *bâlo bhikṣavo 'śrutavân pṛthagjanaḥ prajñaptim anupatitaḥ cakṣuṣâ rûpâṇi dṛṣṭvâ* ... (Madhyamakavṛtti, 137 et note).

Le *bâla*, à qui manque la *prajñâ* « naturelle » *(upapattilâbhikâ)* qui provient des traces d'un exercice antérieur *(pûrvâbhyâsavâsanânirjatâ)* ; *aśrutavân*, à qui manque la *prajñâ* qui naît de l'Ecriture *(âgamajâ)* ; *pṛthagjana*, à qui manque la *prajñâ* née de l'*adhigama*, c'est-à-dire du *satyâbhisamaya* (vi. 27).

prajñaptim anupatitas = *yathâ saṃjñâ yatha ca vyavahâras tathânugataḥ*. — L'expression paraît manquer en Pâli.

4. « Dans le Sarva », j'entends dans le Sarvavarga. — [Mais on ne trouve rien de pareil dans le Sabbavagga, Saṃyutta, iv. 15.] — Le Lotsava traduit *thams cad las* ; Hiuan-tsang : tchōu kīng ; Paramârtha : i ts'ie tch'ou, « en tous lieux ».

5. Saṃyukta, 29, 7 ; Saṃyutta, iii. 100 : « L'*upâdâna* est-il la même chose que les *upâdânaskandhas* ? Il n'est ni la même chose que les *upâdânaskandhas*, ni à part des *upâdânaskandhas* : le *chandarâga* à leur endroit, c'est l'*upâdâna* à leur endroit *(api ca yo tattha chandarâgo tam tattha upâdânam)* » ; iii. 167 : Le *rûpa* est un *dhamma upâdâniya* [c'est-à-dire objet d'*upâdâna*, provoquant l'*upâdâna*] ; le *chandarâga* à son endroit, c'est l'*upâdâna* à l'endroit du *rûpa*. [De même pour les autres *skandhas*] : iv. 89, même texte en remplaçant les *skandhas* par les six *indriyas*.

Vyâkhyâ : *aprâpteṣu viṣayeṣu prârthanâ chandaḥ* ; *prâpteṣu râgaḥ*.

6. Le Sûtra porte : *paunarbhavikaṃ* [*karma*] *idam atra bhavasya*. —

En raison du *bhava* [21 b], au moyen de la descente du *vijñāna* [1], la naissance *(janman)* à venir *(anāgata),* c'est la *jāti,* qui comporte les cinq *skandhas,* étant *nāmarūpa* de sa nature.

En raison de la *jāti,* le *jarāmaraṇa* tel qu'il est défini dans le Sūtra. [2]

C'est ainsi que, se suffisant à elle-même *(kevala)* — c'est-à-dire sans rapport avec aucun *ātman* — se produit *(samudeti)* cette grande masse *(skandha = samūha)* de souffrance, grande parce qu'elle n'a ni commencement ni fin. [x]

La théorie qui vient d'être exposée, — d'après laquelle les douze membres sont douze états constitués par cinq *skandhas* — est la théorie des Vaibhāṣikas *(sa eva tu vaibhāṣikanayo yaḥ pūrvam uktaḥ).*

Qu'est l'*avidyā ?* — La pas-*vidyā,* ce qui n'est pas *vidyā (yā na vidyā).* — Impossible ; car l'œil est aussi pas-*vidyā.* — L'absence de *vidyā (vidyāyā abhāvaḥ)* ou « ignorance ». — Impossible ; car une absence n'est pas une chose *(dravya)* (iv. p. 5) ; et l'*avidyā* doit être une chose, puisqu'elle est cause *(pratyaya).* Donc

28 c-d. L'*avidyā* est une entité *(dharma)* à part, le contraire de la *vidyā,* « science », comme non-ami, non-vrai, etc. [3]

Vyākhyā : *idam atra bhavasya svalakṣaṇaṃ svabhāva ity arthaḥ.*

Comparer le Sūtra cité vi. 3 (trad. p. 131, note) : *yat kiṃ cid veditam idam atra duḥkhasya.*

Visuddhi, 575, moins précis ; Vibhaṅga, 137, Cullaniddesa, 471.

1. *vijñānāvakrāntiyogena.* — Hiuan-tsang : *vijñānasaṃtāna°.* — *avakrānti* = lieou. — *avakkanti* du *viññāṇa,* Saṃyutta, ii. 91.

2. *jarā katamā / yat tat khālityam pālityam .... / maraṇaṃ katamat / yā teṣāṃ teṣāṃ sattvānāṃ tasmāt tasmāc cyutiś cyavanam ....*

Comparer Majjhima, i. 49, Dīgha, ii. 305, Vibhaṅga, 99, Dhammasaṅgaṇi, 644. — A *khālitya,* calvitie, correspond *khaṇḍicca* qu'on explique : « the state of being broken (of teeth) » (Rhys Davids-Stede) d'après Aṅguttara, i. 138 *(khaṇḍadanta),* Visuddhi, 449.

3. *vidyāvipakṣo dharmo 'nyo 'vidyāmitrānṛtādivat.*

Dans le mot *avidyā,* le préfixe *nañ* a le sens de *virodha ;* il donne des mots qui désignent le *vipakṣa,* le *pratidvandva ;* il n'indique pas la simple exclusion, *paryudāsamātra ;* il n'indique pas la simple absence, *abhāva.*

Le non-ami *(amitra)* est le contraire de l'ami, non pas le pas-ami, c'est-à-dire n'importe qui autre que l'ami, non pas l'absence d'ami. Le *ṛta* ou *satya* est le vrai ; le non-vrai *(anṛta)* est la parole contraire à la parole vraie ; de même le non-juste *(adharma)*, le non-utile *(anartha)*, le non-à-faire *(akārya)* sont le contraire du juste, de l'utile, du devoir. [1]

De même l'*avidyā* — traduisons : « non-science » — est le contraire de la *vidyā*, un *dharma* à part *(dharmāntara)*, réel. Le Sūtra la définit comme cause des *saṃskāras* : d'où il résulte qu'elle n'est pas une pure négation. En outre,

29 a. Parce qu'elle est déclarée être « lien » *(saṃyojana)*, etc. [2]

Les Sūtras font de l'*avidyā* un *saṃyojana*, un *bandhana*, un *anuśaya*, un *āsrava*, un *ogha*, un *yoga* à part. Donc l'*avidyā* ne peut être une simple absence ; elle ne peut être tout ce qui n'est pas *vidyā*, les yeux, etc.

Cependant le préfixe *nañ* — l'*a* privatif — a un sens péjoratif. On appelle « non-épouse » *(akalatra)*, « non-fils » *(aputra)*, la mauvaise épouse, le mauvais fils. Ne devons-nous pas penser que l'*avidyā* est une mauvaise *vidyā*, c'est-à-dire une mauvaise *prajñā* ?

29 b. L'*avidyā* n'est pas la mauvaise *prajñā*, parce que celle-ci est « vue » *(darśana)*. [3]

La mauvaise *prajñā (kuprajñā)* ou *prajñā* souillée *(kliṣṭa)* sera sans aucun doute *dṛṣṭi* (une des cinq mauvaises *dṛṣṭis*, v. 3). Or l'*avidyā* n'est certainement pas *dṛṣṭi*, car l'*avidyā* et la *dṛṣṭi* sont deux *saṃyojanas* distincts. [4]

1. Autres exemples : *ayukti, avyavahāra, amanuṣya*. (Sur *amanuṣya*, iv, p. 126, 164, 205).

2. *saṃyojanādivacanāt*.

Voir v. p. 73.

3. *kuprajñā cen na darśanāt* / — Sur *darśana*, vii. 1.

4. On a vu (ci-dessus p. 84) que les sots « ne connaissent pas *(aprajānan)* le caractère conditionné des *dharmas* » : on peut tirer de ce passage une défini-

[Le Sautrāntika]. — L'*avidyā* sera la *prajñā* souillée qui n'est pas *dṛṣṭi* de sa nature, [par exemple la *prajñā* associée à *rāga* ou concupiscence]. — C'est impossible,

29 c. Parce que la *dṛṣṭi* est associée à l'*avidyā*. [2 a]. [1]

En effet le *moha*, qu'on définit comme *avidyā (avidyālakṣaṇo mohaḥ)*, est parmi les *kleśas mahābhūmikas* (« passions qui se trouvent dans toute pensée souillée », ii. 26 a) ; or tous les *kleśas mahābhūmikas* sont associés entre eux ; donc l'*avidyā* (sous le nom de *moha)* est en association avec la *dṛṣṭi* (quintuple mauvaise *dṛṣṭi)* qui est de sa nature *prajñā ;* donc l'*avidyā* n'est pas *prajñā,* car deux entités de *prajñā (dve prajñādravye)* ne peuvent être associées.

29 d. Parce que l'*avidyā* est définie comme souillure de la *prajñā*. [2]

Le Sūtra dit : « La pensée souillée par le désir n'est pas délivrée ; la *prajñā* souillée par l'*avidyā* n'est pas purifiée » [3]. — Or la *prajñā* ne peut être souillée par la *prajñā :* si le désir est souillure *(upakle-*

tion de l'*avidyā*. Celle-ci est antérieure à la *dṛṣṭi (ātmadṛṣṭi = satkāyadṛṣṭi)*. — Définition de l'*avidyā*, p. 75, 92-94.

D'autre part *avidyā = moha*, ii. 26 a, p. 161, iv. 9 c, v. 20 a, p. 41.

[A vrai dire, si l'*avidyā* n'est pas simplement « ignorance », simplement absence de *vidyā* ou de *prajñā* correcte, on voit mal comment elle n'est pas une *prajñā* souillée ; si l'*avidyā* est autre chose que l'ignorance du caractère conditionné des *dharmas*, l'ignorance de la vraie nature de l'existence antérieure, etc., comment ne se confond-elle pas avec cette *prajñā* souillée que sont les mauvaises *dṛṣṭis*, « vue du moi », « vue de l'existence antérieure du moi », etc. ? D'autant plus qu'on admet à côté de la « vue du moi » raisonnée, telle que les docteurs hétérodoxes la peuvent formuler, une « vue du moi » naturelle *(sahaja)*. — Noter que trois *dṛṣṭis* sont définies comme *moha (mūḍhi)* racine de mal (v. 20 a)].

1. *dṛṣṭes tatsaṃprayuktatvāt.*

2. *prajñopakleśadeśanāt* //

3. Saṃyukta, 26, 30 : [*rāgopakliṣṭaṃ cittaṃ na vimucyate*] *avidyopakliṣṭā prajñā na viśudhyati.*

Sur la délivrance de la pensée souillée, vi. 77 a, trad. p. 299.

L'Abhidhamma (par exemple Paṭisambhidāmagga, i. 21) connaît la *visuddhi* du *sīla*, du *citta*, de la *diṭṭhi.*

śana) de la pensée, c'est que le désir n'est pas la pensée ; si l'*avidya* est souillure de la *prajña*, c'est que l'*avidya* n'est pas *prajña*.

[Réplique du Sautrāntika]. — La *prajña* bonne *(kuśala)* peut être mélangée *(vyavakiryamāṇa)* avec la *prajña* souillée *(kliṣṭa)* : lorsque les moments de *prajña* bonne et souillée se succèdent. — De même, quand on dit que la pensée souillée par le désir n'est pas délivrée, on parle d'une pensée qui n'est pas nécessairement associée au désir *(rāgaparyavasthita = rāgasaṃprayukta)*, mais qui est opprimée *(upahata)* par le désir [Le désir n'est pas en activité, *samudācaran* ; mais ses traces demeurent et la pensée est opprimée]. Quand l'ascète écarte le désir, [c'est-à-dire en supprime les traces et répare le mauvais état, *dauṣṭhulya*, de la pensée], alors la pensée est délivrée. — De même la *prajñā*, souillée par l'*avidyā* (mauvaise *prajñā)*, n'est pas pure : elle est opprimée, même quand elle est bonne, par l'*avidyā*.

Qui pourrait [1], dirons-nous, arrêter un docteur dans ses imaginations ? L'*avidyā* n'est pas, de sa nature, *prajñā*. [2]

Le docteur qui soutient que l'*avidyā* est tous les *kleśas* [2 b] se trouve du même coup réfuté [3]. — Si l'*avidyā* est tous les *kleśas*, elle

1. *ko hi parikalpayantaṃ nivartayati.* — Vyākhyā : *kalpanamātram etad āgamanirapekṣam iti kathayati.* — Fa-pao et P'ou-kouang ne sont pas d'accord si Vasubandhu prend ici parti pour le Vaibhāṣika contre le Sautrāntika. En d'autres termes, ou bien Vasubandhu dit, comme son avis personnel : « Qui pourrait arrêter un docteur dans ses imaginations ? », ou bien il donne la parole au Vaibhāṣika. La Vyākhyā accepte la première hypothèse. Saṃghabhadra dit : « Le Sautrāntika dit que la *prajñā* bonne peut être mélangée .... », et on sait qu'il désigne toujours et cite Vasubandhu comme « Le Sautrāntika ». — Les commentateurs chinois pensent que Vasubandhu rejette la théorie du mélange de la *prajñā* bonne et de la *prajñā* souillée ; mais que, cependant, il n'admet pas que l'*avidyā* soit un *dharma* à part.

2. Hiuan-tsang : « Il y a une chose à part, *avidyā*, différente de la *prajñā*, comme le *rāga* diffère de la pensée. Cette doctrine est bonne ».

3. Le Bhadanta Śrīlābha dit : « *avidyā*, c'est la désignation générale de tous les *kleśas* ; il n'y a pas d'*avidyā* à part de la concupiscence et des autres *kleśas* *(avidyeti sarvakleśānām iyaṃ sāmānyasaṃjñā / na rāgādikleśavyatiriktāvidyā nāmāsti)*. — D'après le Sūtra : « O Mahākauṣṭhila, il ne discerne pas juste *(na prajānāti)*, par conséquent on dit *avidyā* » [Saṃyutta, iii. 172 ; *Maha-*

ne peut être nommée à part parmi les *saṃyojanas*, etc. ; elle ne s'associe pas *(saṃprayukta)* à la *dṛṣṭi* et aux autres *kleśas* ; l'Ecriture ne doit pas dire : « La pensée, souillée par le désir, n'est pas délivrée », mais bien : « La pensée souillée par l'*avidyā* ... » — Direz-vous qu'on s'exprime ainsi pour préciser, et que le Sūtra veut dire : « La pensée, souillée par l'*avidyā* qui consiste en désir, n'est pas délivrée » ? Dans cette hypothèse, l'Ecriture devrait préciser quelle est la sorte d'*avidyā* qui empêche la pureté de la *prajñā* : or elle dit : « La *prajñā* souillée par l'*avidyā* n'est pas purifiée ».

Si vous voulez que l'*avidyā* soit un *dharma* à part, et non pas une certaine sorte de *prajñā*, vous devez la définir.

L'*avidyā* est le non-*saṃprakhyāna* des quatre vérités, des trois joyaux, de l'acte et du fruit. [*Saṃprakhyāna*, c'est la même chose que *prajñā*, discernement, ou *jñāna*, savoir]. [1]

Qu'est-ce que le non-*saṃprakhyāna* ?

Ce n'est pas pas-*saṃprakhyāna*, ce n'est pas absence-de-*saṃprakhyāna*, de même que l'*avidyā* n'est pas pas-*vidyā* ou absence-de-*vidyā*. C'est donc un certain *dharma* à part, le contraire du *saṃprakhyāna*.

Fort bien ; mais, comme pour l'*avidyā*, vous ne nous dites pas la nature de l'*asaṃprakhyāna*.

Telles sont souvent les définitions : non pas définitions par la nature propre ou essence *(svabhāvaprabhāvita nirdeśa)*, mais défi-

koṭṭhito (ou *Mahākoṭṭhiko) .... avoca / avijjā avijjāti āvuso Sāriputta vuccati ....*]. En effet tous les *kleśas* sont de leur nature non-savoir *(ajñānasvarūpa)*, car ils prennent les choses comme elles ne sont pas *(viparītagrahaṇatas)*.

C'est la thèse de Harivarman dans Nanjio 1274. — D'après Saeki, Vasubandhu vise ici Harivarman.

1. Ci-dessus iii. p. 75, Saṃyukta, 12, 21, 18, 3 : *pūrvānte 'jñānam aparānte ... madhyānte ... [buddhadharmasaṃgharatneṣv ... duḥkhasamudayanirodhamārgeṣv ... kuśalākuśalāvyākṛteṣv ... ādhyātmike ... bāhye 'jñānam / yat kiṃcid tatra tatrājñānaṃ tama āvaraṇam ...]* — Voir Kośa, ii. trad. p. 161, où on a *avidyā, ajñāna* et « non-clarté ».

Vibhaṅga, 85 : *yaṃ aññāṇam adassanam anabhisamayo ..... (asaṃpakkhāna* manque dans la longue liste de synonymes).

On trouvera dans Rhys Davids-Stede *(avijjā)* et dans Théorie des douze causes, 6-9, bon nombre de références.

nitions par l'efficace *(karmaprabhâvita)*. — Par exemple, l'œil est défini : « Pur *rūpa* qui sert de point d'appui à la connaissance de l'œil » : parce qu'on ne connait ce *rūpa* invisible que par induction (chapitre ix, trad. p. 231). — [De même la nature propre de l'*avidyā* est à connaître par son acte *(karman)* ou activité *(kāritra)* : cet acte est de contrarier la *vidyā* ; elle est donc un *dharma* contraire *(vipakṣa)* à la *vidyā*].

Le Bhadanta Dharmatrāta définit l'*avidyā* dans les termes suivants : *asmīti sattvamayanā*. [1]

Qu'est cette *mayanā* différente de l'*asmimāna* (v. 10) ?

Le Bhadanta répond : Celle qui est nommée dans le Sūtra [2] : « Je sais, je vois, — par l'abandon et connaissance complète *(prahāna, parijñāna)* des soifs, des vues *(dṛṣṭi)*, [3 a] des *mayanās*, des attachements *(abhiniveśa)* et adhésions *(anuśaya)* à l'idée de moi *(ātmagrāha)*, à l'idée de mien *(mamagrāha)*, à l'*asmimāna* [3], — sans ombre [4], le Parinirvāṇa. » [Ce Sūtra montre que la *mayanā* — employons ici le singulier puisque c'est un genre — est distincte de l'*asmimāna*].

1. Quel que soit le sens de cette expression, on souhaiterait être sûr de la lecture. Il ne faut pas corriger *sattvamanyanā*.

Le Lotsava traduit : ṅa ho sñam paḥi sems can ḥjug na, ce qu'on peut traduire : *asmīti-sattvam-ayana* ; et dans la version du Sūtra : ḥjug pa thams cad = *sarvāyanānām* [mais la Vyākhyā a *mayanā*, *mayanānām*, et, dans Dhātupāṭha, *mī gatau* : donc *sattva-mayanā*].

Paramārtha a simplement *lei (= maya)*.

Hiuan-tsang : yeou tsing ché (s'appuyer, clef 61) ńgo lei sing = *sattva-ātmâśrita-maya-tā* : *lei* donne très bien *maya* et *sing* = *-tā*.

P'ou-kouang explique : *lei-sing (mayatā)* = *ahaṃmāna*.

Saṃghabhadra explique *maya* dans le sens de « aller [aux destinées] » : ce qui est la nature de *maya* est *mayatā*. [On aurait *sattva mayatā* = « la qualité d'aller des êtres ... »].

2. Saṃyukta, 34, 16.

3. *ahaṃkāramamakāramānānuśaya*, Saṃyutta, iii. 80, etc. : *asmimāna*, *asmīti māna*, iii. 155.

4. Le tibétain : *grib ma med par* et le chinois *oū ìng* (clef 59) indiquent un original *niśchāya* qui correspond au *nicchāta* des sources pâlies. Sur ce mot, Rhys Davids et Stede. Accompagne souvent *nibbuta*, *sītibhūta*, etc. ; voir cependant Aṅguttara, v. 65.

Soit, il y a une *mayanā* ; mais où prenez-vous qu'elle soit l'*avidyā ?*

Le Bhadanta répond : Parce qu'on ne peut identifier la *mayanā* avec aucun autre *kleśa,* puisqu'elle est nommée à part de *tṛṣṇā, dṛṣṭi, asmimāna.* [1]

Mais ne pourrait-elle pas être un autre *māna* que l'*asmimāna ?* [Le *māna* est en effet sextuple ou septuple, v. 10]. — Cependant on aurait trop à dire pour compléter cet examen. Restons-en là *(tasmāt tiṣṭhatv etat).*

Quant au *nāmarūpa* [2], le *rūpa* a déjà été expliqué (i. 9).

30 a. Le *nāman,* c'est les *skandhas* qui ne sont pas *rūpa.* [3]

Les quatre *skandhas* immatériels, *vedanā, saṃjñā, saṃskāras, vijñāna.* sont nommés *nāman,* car *nāman* signifie « ce qui se ploie », *namatīti nāma.*

Les *skandhas* immatériels se ploient, [c'est-à-dire « sont actifs », *pravartante,* « naissent », *utpadyante*], vers les objets (*artha*) en raison du nom *(nāman),* des organes, de l'objet. [4]

Dans cette phrase : « en raison du nom », on prend le mot « nom » dans son sens vulgaire, *saṃjñākaraṇa* (ii. 47 a, p. 238), « désignation », ce qui désigne et fait comprendre soit une collection *(samu-*

1. *mayanā punaḥ sautrāntikair avidyā prakārabhinnā varṇyate, māno vā.*

2. *atha nāmarūpam.* — Il conviendrait d'expliquer ici les *saṃskāras* et le *vijñāna* ; voir iii. 36 a.

3. *nāma tv arūpiṇaḥ skandhāḥ.* — Vibhāṣā, 15, 5, Théorie des douze causes, 16-18. — Voir ii. 47.

4. C'est en raison du nom que les *skandhas* immatériels sont actifs *(pravartante)* à l'endroit des objets non immédiatement perçus *(apratyakṣeṣv artheṣu) :* « Tel est l'objet [ou le sens], *artha,* de ce nom ». En raison des organes, les *skandhas* immatériels naissent *(utpadyante)* à l'endroit des objets perçus. En raison de l'objet, les *skandhas* immatériels sont actifs à l'égard des noms : « Tel est le nom de cet objet ».

Comparer Atthasālinī, 392, Expositor, 500-501. — Buddhaghosa, sur l'origine des noms ; Vibhāṣā, 15, 5.

dāyapratyāyaka) : « bœuf, cheval, etc. », soit une seule chose *(ekārtha)* : « *rūpa*, saveur, etc. »

Pourquoi le *saṃjñākaraṇa* est-il nommé « nom » ? — Parce que le *saṃjñākaraṇa* fait ployer *(namayatīti nāma)* les *skandhas* immatériels vers les objets. [3 b]

D'après une autre explication, les *skandhas* immatériels sont nommés *nāman*, parce que, lorsque le corps se dissout, ces *skandhas* se ploient, c'est-à-dire, vont vers une autre existence.[1]

Nous avons expliqué le *ṣaḍāyatana* (i. 9).

30 b. Les *sparśas* sont au nombre de six. Ils naissent de la rencontre.[2]

1. La Vyākhyā cite à ce sujet un Sūtra qui présente avec le Mahānāmasutta de Saṃyutta, v. 369, des variantes intéressantes : *mṛtasya khalu kālagatasya jñātaya imaṃ pūtikakāyam agninā vā dahanti udake vā plāvayanti bhumau va nikhananti vātātapābhyāṃ vā pariśoṣaṃ parikṣayaṃ paryādānam gacchati / yat punar idam ucyate cittam iti vā mana iti vā vijñānam iti vā śraddhāparibhāvitaṃ śīlatyāgaśrutaprajñāparibhāvitaṃ tad ūrdhvagāmi bhavati viśeṣagāmy āyatyāṃ svargopagam.*

Dans Saṃyutta, mention seulement du corps déchiqueté et mangé par les bêtes, oiseaux, etc. ; comme Dīgha, ii. 295. — Voir Nariman, RHR. 1912, i. 85.

2. *sparśāḥ ṣaṭ saṃnipātajāḥ.*

Sur *sparśa* voir Kośa, ii. 24, p. 154, iii. p. 65, n. 4, 85 ; Théorie des douze causes, 22, Mrs Rhys Davids, intr. de la trad. de Dhammasaṅgaṇi, 63, Compendium, 12, 14 (awareness of the objective presentation).

Majjhima, i. 190 ; Atthasalinī, 109, 141-2 ; Visuddhimagga, 463, 595 ; Madhyamakavṛtti, 554 (important) ; Vijñānakāya (analysé dans Etudes Asiatiques, 1925, i. 370).

La kārikā définit ici la position des Sarvāstivādins : tandis que, d'après le Sautrāntika, le *sparśa* est la « rencontre des trois », d'après le Sarvāstivādin (comme d'après Buddhaghosa, Atthasālinī, 109), le *sparśa* n'est pas la « rencontre des trois », mais l'effet de cette rencontre, un *dharma* mental *(caitasika)*, Kośa, ii. 24.

Les « trois » sont l'œil, l'objet et le *vijñāna*. — Le *vijñāna* est produit par l'œil et l'objet [plus un élément intellectuel, le *samanvāhāra*], Majjhima, i. 190, Madhyamakavṛtti, i. 554. — La thèse Sarvāstivādin est que le *vijñāna* (= *citta*), « pensée », connaît « la chose tout court » *(arthamātra)*, tandis que les « mentaux » *(caitta, caitasika)* [à savoir *sparśa*, *vedanā*, etc.] connaissent les « particularités de la chose » *(arthaviśeṣa)*. — Th. Stcherbatski (Central conception, 15, 17, 55) définit le *vijñāna* comme « the mind viewed as a receptive faculty.

Le premier est le *cakṣuḥsaṃsparśa,* contact de l'œil ; le sixième est le *manaḥsaṃsparśa*, contact du *manas* (Dīgha, iii. 243, etc.)

Ils naissent de la rencontre de trois, organe, objet et connaissance.

On voit bien qu'il peut y avoir rencontre *(saṃnipāta)* des cinq organes matériels, de leurs objets et des connaissances correspondantes, car les trois sont simultanés. Mais l'organe mental ou *manas (manodhātu)* est détruit quand naît la connaissance mentale *(manovijñāna)* (i. 17 a) ; l'objet de cette connaissance *(dharmas)* peut être futur : comment y aura-t-il rencontre des trois ? — On dit qu'il y a rencontre parce que l'organe *(manas)* et l'objet *(dharmas)* sont les conditions causales de la connaissance mentale ; ou bien parce que l'organe, l'objet et la connaissance produisent un seul et même effet, à savoir le *sparśa.*

Quelle est, cependant, la nature du *sparśa ?* Les maîtres ne sont pas d'accord.

Les uns — Sautrāntikas — disent : Le *sparśa* n'est que la ren-

pure consciousness [ce qui rend bien l'idée du *manodhātu*], pure sensation without any content », et le *sparśa* comme « sensation », « real sensation ». — A ne pas sortir des définitions fournies par nos textes (Kośa, ii. 34, p. 177, n. 5), le *vijñāna* saisit l'*upalabhyatārūpa :* c'est la plus rudimentaire des « gnosies » (comme disent les psychologues), la notion qu'on perçoit quelque chose ; mais, d'autre part, *cakṣurvijñānaṃ nīlaṃ vijānāti,* « la connaissance visuelle connaît le bleu » [On expliquera sans doute que par *cakṣurvijñāna* il faut entendre le *vijñāna* avec les *caittas, sparśa*, etc., qui l'accompagnent nécessairement].

[Maung Tin rencontre la définition du *sparśa* de l'Atthasālinī : *tikasaṃnipātasaṃkhātassa pana attano kāraṇassa vasena paveditattā saṃnipātapaccupaṭṭhāno* [*phasso*] = *Contact has coinciding as manifestation, because it is revealed through its own cause, known as the coinciding of three (basis* [c'est-à-dire l'organe], *object and consciousness).* — Le sens me paraît être : « Le contact apparaît, surgit *(paccupaṭṭhāti)* en raison du concours [Littéralement : a pour cause immédiate le concours : *yasya saṃnipātaḥ pratyupasthānaṃ sa saṃnipātapratyupasthāna iti*], parce qu'il est senti (« experienced ») en raison de (et conformément à) sa cause, qui est ce qu'on nomme le concours des trois ». D'un autre point de vue le *phassa* est *vedanāpaccupaṭṭhāna* [= *yo vedanāyāḥ pratyupasthānaṃ sa vedanāpratyupasthāna iti*] parce qu'il fait surgir *(paccapaṭṭhāpeti = uppādeti)* la *vedanā* ou impression agréable].

contre même. D'après le Sutra : « L'arrivée-ensemble, la rencontre, le concours de ces *dharmas* [4 a], c'est le *sparśa* ».[1]

Les autres — Sarvāstivādins — disent : Le *sparśa* est un *dharma* associé à la pensée (Kośa, ii. 24, p. 154), distinct de la rencontre[2]. D'après le Sūtra des six hexades[3] : « Les six sources internes de la connaissance *(āyatana)* (œil, etc.) ; les six sources externes de la connaissance (visible, etc.) ; les six connaissances : les six *sparśas* ; les six sensations ; les six soifs. » — Le Sūtra connait donc six *sparśas* à côté des six catégories des *āyatanas* internes, des *āyatanas* externes et des connaissances : [donc les *sparśas* sont des *dharmas* à part, car le Sūtra ne contient pas de répétition ou double emploi].

Explication de ce Sūtra par le Sautrāntika. — Si le Sūtra ne contient pas de répétition, il s'ensuit que les sensations et les soifs existent en dehors du *dharmāyatana* qui est la sixième source interne de la connaissance (objet du *manas*). Donc l'indication à part des six *sparśas* ne prouve pas que le *sparśa* soit autre chose que la rencontre d'œil-visible-*vijñāna*, oreille-son-*vijñāna*, etc.

Réplique du Sarvāstivādin. — L'indication à part du *dharmāyatana* est justifiée ; car, outre la sensation et la soif, la notion *(saṃjñā)* et beaucoup d'autres *dharmas* rentrent dans le *dharmāyatana*. Mais puisque, dans votre théorie, le *sparśa* n'est que la rencontre des trois (organe-objet-connaissance), comme il n'existe pas de groupe de trois qui puissent se rencontrer en dehors des six organes-objets-connaissances, après avoir mentionné les six organes-objets-connaissances la mention des six *sparśas* [au sens de « rencontre »] serait tout à fait superflue. Nous admettons que tout organe-objet ne soit pas cause de connaissance ; mais toute connaissance est effet

1. *ya eṣāṃ dharmāṇāṃ saṃgatiḥ saṃnipātaḥ samavāyaḥ sa sparśaḥ.* Saṃyukta, 3, 9 ; dans les sources pālies, il ne faut pas lire *tiṇṇaṃ saṃgatiphasso*, comme Index Saṃyutta, mais comme Saṃyutta, iv. 68, Majjhima, i. 111 : *yā ... imesaṃ tiṇṇaṃ dhammānaṃ saṃgati saṃnipāto samavāyo ayaṃ vuccati cakkhusamphasso.* — Nettippakaraṇa, 28 : *cakkhurupaviññāṇasaṃnipātalakkhaṇo phasso.* — Théorie des douze causes, p. 20.

2. Atthasālinī, 109 : *na saṃgatimattam eva phasso.*

3. Le *ṣaṭṣaṭka dharmaparyāya*, Majjhima, iii. 180 (Chachakkasutta), Dīgha, iii. 243.

d'organe-objet : [donc la mention des six *sparśas* n'ajoute rien à ce qui précède si les *sparśas* ne sont pas des choses en soi], puisque vous ne pouvez soutenir que les deux premières catégories (six organes, six objets) visent les organes et les objets sans relation avec la connaissance.

Réplique du Sautrāntika [, le Bhadanta Śrīlābha]. — Tout œil-visible n'est pas cause de connaissance visuelle ; de même toute connaissance visuelle n'est pas effet d'œil-visible [1]. Donc ce qui est défini comme *sparśa (sparśabhāvena vyavasthitam)* dans le Sūtra : « Six collections de *sparśas* », c'est les œil-visible-*vijñāna* qui sont cause et effet *(yeṣāṃ kāraṇakāryabhāvaḥ)* (Voir p. 103, l. 3).

D'autre part, comment le Sarvāstivādin, qui soutient que le *sparśa* existe à part de la rencontre de l'œil-visible-*vijñāna*, explique-t-il le Sūtra [4 b] : « L'arrivée-ensemble *(saṃgati)*, la rencontre, le concours de ces trois *dharmas*, c'est le *sparśa* » ? — Il ne lit pas le Sūtra sous cette forme [2] ; ou bien il dit que l'expression est métaphorique [3] : quand le texte dit « l'arrivée ensemble » *(saṃgati)*, on doit entendre : « l'effet de l'arrivée ensemble ».

Mais la discussion nous mènerait trop loin. [4]

Les Ābhidhārmikas pensent que le *sparśa* est un *dharma*, une entité à part.

30 c-d. Cinq sont *sparśa* de heurt ; le sixième est dit de dénomination. [5]

Le *cakṣuḥsaṃsparśa*, le *śrotrasaṃsparśa*, etc. — *sparśa* de l'organe visuel, etc. — ont pour point d'appui *(āśraya)* des organes

1. [Voir iv. p. 18].
2. Ils lisent *ya eṣāṃ dharmāṇām saṃgateḥ saṃnipātāt samavāyāt sa sparśaḥ.* — Et non pas : ... *saṃgatiḥ saṃnipātaḥ samavāyaḥ* ...
3. *kāraṇe kāryopacāraḥ.* — Exemple classique : *yathā buddhānāṃ sukha utpādaḥ* (Dhammapada, 194), Visuddhimagga, dans Warren, 194, Madhyamakavṛtti, 70.
4. Cette discussion est *atibahuvistaraprakāravisāriṇī.*
5. *pañca pratighasaṃsparśāḥ ṣaṣṭho 'dhivacanāhvayaḥ* //
sparśa = *saṃsparśa* (Vyākhyā).

sapratigha (i. 29 b) ; ils sont donc nommés *sparśa* de *pratigha*, prenant leur nom de leur point d'appui. [1]

Le sixième, *manaḥsaṃsparśa* — le *sparśa* de l'organe mental —, est nommé *adhivacanasaṃsparśa* [2]. Quel est le sens du terme *adhivacana* ? L'*adhivacana* est le nom [3]. Or le nom est par excellence l'objet *(ālambana)* du *sparśa* associé à la connaissance mentale. En effet, il est dit : « Par la connaissance visuelle, il connaît le bleu ; mais il ne connaît pas : « C'est bleu » ; par la connaissance mentale, il connaît le bleu et il connaît : « C'est bleu » [4].

Le *sparśa* de l'organe mental prend donc son nom — *sparśa* de dénomination — de son objet caractéristique.

D'après une autre opinion [5], on tient compte du fait que seule la connaissance mentale est active *(pravartate)* à l'endroit des objets (couleur, etc.), s'applique aux objets, en raison de l'expression, de la parole *(adhikṛtya vacanam = vacanam avadhārya)* [6] : la connaissance mentale est donc *adhivacana*. Le *sparśa* qui lui est associé est donc appelé *adhivacanasaṃsparśa*.

Le sixième *sparśa* est de trois espèces :

1. ***pratighasaṃsparśa***, ainsi nommé parce que son ***āśraya*** (l'organe) est ***sapratigha*** (1re opinion de Vibhāṣā, 149, 3, que suivent Nanjio 1287 et Vasubandhu), parce que son ***āśraya*** et son objet ***(ālambana)*** sont ***sapratigha*** (2e opinion de Vibhāṣā, que suivent Nanjio 1288 et Saṃghabhadra).

2. ***adhivacanasaṃphassa***, Dīgha, ii. 62 (Warren, 206, Dialogues, ii. 59, et un essai de traduction dans Théorie des douze causes, p. 19, n. 2), Vibhaṅga, 6. — ***adhivacana***, Dhammasaṅgaṇi, 1306.

3. Bhāṣya : ***adhivacanam ucyate nāma***. — Vyākhyā : ***adhyucyate 'nenety adhivacanam / vāṅ nāmni pravartate nāmārthaṃ dyotayatīty adhivacanaṃ nāma***.

4. ***cakṣurvijñānena nīlaṃ vijānāti no tu nīlam iti / manovijñānena nīlam nīlam iti ca vijānāti*** [variante : ***cakṣurvijñānasamaṅgī .... manovijñānasamaṅgī ....***] — Sur ce texte, qui est sans doute extrait de l'Abhidharma (Nyāyabindupūrvapakṣasaṃkṣepa, Mdo 111, fol. 108 b), voir Kośa, i. 14 c, Madhyamakavṛtti, p. 74, note.

5. C'est l'opinion de Fa-cheng dans Abhidharmahṛdaya (6, 18), Nanjio 1288. — On a traduit Fa-cheng par Dharmakīrti, Dharmajina (Nanjio), Dharmottara (Takakusu) ; Péri, Date de Vasubandhu, 25, signale la transcription ***dha-ma-s-li-ti***

6. Hiuan-tsang traduit : avec le ***vacana*** pour ***adhipati*** [***pratyaya***].

31 a-b. *Sparśas* de science, non-science, autre ; qui sont respectivement immaculé, souillé, autre.

Ce sont les *sparśas* associés à la *vidyā*, c'est-à-dire à la *prajñā* pure *(anāsrava)* ; à l'*avidyā*, c'est-à-dire au non-savoir souillé *(kliṣṭa ajñāna)* ; à la *naivavidyā-nāvidyā*, c'est-à-dire à la *prajñā* bonne, mais impure *(kuśala-sāsrava)*, ou à la *prajñā* non-définie *(avyākṛta)*.

A considérer la partie de *sparśa* de non-science — lequel est associé à toutes les passions — qui est toujours en activité [2], on distingue les deux

31 c. *Sparśas* d'antipathie et de sympathie [3]

qui sont associés, l'un au *vyāpāda*, l'autre à l'*anunaya*.

Le *sparśa*, dans son ensemble, est triple.

31 d. Trois *sparśas*, le *sukhavedya*, etc. [4]

Le *sukhavedya* [5 b], l'*aduḥkhavedya*, l'*asukhāduḥkhavedya* [« qui est idoine à l'acquisition du plaisir, ou bien, où le plaisir est à acquérir .... »]. — Ces *sparśas* sont ainsi nommés parce qu'ils sont propices *(hita)* au plaisir *(sukha)*, au déplaisir, au ni-plaisir-ni-déplaisir [c'est-à-dire : propices à la sensation de plaisir .... = *sukhave-*

1. *vidyāvidyetarasparśā amalakliṣṭaśeṣitāḥ* /

Vibhāṣā, 149, 2. — Deux *sparśas : sāsrava, anāsrava ;* trois *sparśas : kuśala, akuśala, avyākṛta ;* quatre *sparśas : traidhātuka, adhātuparyāpanna ;* etc. On peut se placer au point de vue du *nīvaraṇa* et de son *pratipakṣa* (la passion et son contrecarrant) : *sparśas* d'*avidyā* et de *vidyā ;* au point de vue de la nature même du *sparśa : sparśa* de ni-*vidyā*-ni-*avidyā* ; au point de vue de ce qui est plaisant et déplaisant : *sparśas* de sympathie et d'antipathie ; au point de vue de l'association *(saṃprayoga) : sparśa* agréable, etc. ; au point de vue du point d'appui : *sparśas* de l'œil, de l'ouïe, etc.

2. *abhīkṣṇasamudācārin = nityasamudācārin* (Vyākhyā).

3. *vyāpādānunayasparśau.*

4. *sukhavedyādayas trayaḥ* // — Comment le *sparśa* est *vedanīya*, iv. 49, trad. p. 113.

sukhavedya s'explique : *sukhasya vedaḥ sukhavedaḥ* / *sukhavede sādhuḥ sukhavedyaḥ* / *sukhaṃ vā vedyam asminn iti sukhavedyaḥ.*

danīya ....] (Pāṇini, 5, 1. 1), ou bien parce que « cela » est senti ou peut être senti (*vedyate tad vedayituṃ vā śakyam*) (Pāṇini, 3. 1. 169).

« Cela », c'est la sensation, *vedanā*. Le *sparśa* où se trouve un plaisir à sentir (*sukhaṃ vedyam*), c'est un *sparśa* qu'on nomme *sukhavedya*. Il s'y trouve en effet une *vedanā* agréable (*sukha*).

Nous avons défini le sextuple *sparśa*, *sparśa* de l'œil, etc.

32 a. Six *vedanās* naissent du *sparśa*. [1]

On a : *vedanā* née du *cakṣuḥsaṃsparśa*, etc.

32 a-b. Cinq sont la *vedanā* corporelle ; une est la mentale. [2]

Les cinq *vedanās* qui naissent du *sparśa* de l'œil et des autres organes corporels, ayant pour point d'appui (*āśraya*) des organes corporels, sont corporelles. La sixième *vedanā* naît du *sparśa* du *manas* : son point d'appui est la pensée (*citta*, *cetas*) ; elle est donc mentale ou *caitasī*.

Le Sautrāntika demande si la *vedanā* est postérieure ou simultanée au *sparśa*.

Le Vaibhāṣika soutient que la *vedanā* et le *sparśa* sont simultanés, étant *sahabhūhetu*, « causes réciproques » (ii. 50 c).

Le Sautrāntika. — Comment deux choses nées ensemble (*sahotpanna*) peuvent-elles être « ce qui produit » (*janaka*) et « ce qui est produit » (*janita*, *janya*) ?

Le Vaibhāṣika. — Pourquoi ne le seraient-elles pas ?

Le Sautrāntika. — Lorsque deux choses naissent ensemble, comment le *dharma* « qui produit » pourrait-il avoir quelque efficace (*sāmarthya*) à l'endroit du *dharma* « à produire » (*janya*), lequel est déjà né ? [6 a]

Le Vaibhāṣika. — Cet argument (*sādhana*) ne fait que répéter la

1. *tajjāḥ ṣaḍ vedanāḥ*.

La *vedanā* a été expliquée i. 14, ii. 24 ; ici l'auteur expliquera, non le caractère (*lakṣaṇa*) de la *vedanā*, mais ses espèces (*prakāra*).

Sur l'*adukkhāsukhā*, Majjhima, i. 397.

2. *pañca kāyikī caitasī parā* /

thèse *(pratijñā)* que deux choses nées ensemble ne peuvent être « ce qui produit » et « ce qui est produit ».

Le Sautrāntika. — Disons donc que, dans votre hypothèse, il y aura causalité réciproque *(anyonyajanakabhāva)* de deux *dharmas* nés ensemble.

Le Vaibhāṣika. — Mais ce n'est pas là un défaut, car nous admettons cette conséquence. Nous définissons le *sahabhūhetu* = *ye mithaḥphalāḥ :* « Les *dharmas* qui sont effets l'un de l'autre sont cause *sahabhū* » (ii. 50 c).

Le Sautrāntika. — Soit, c'est votre système. Mais le Sūtra condamne ce système. Il dit : « En raison du *sparśa* de l'œil, naît la *vedanā* qui naît du *sparśa* de l'œil » ; il ne dit pas : « En raison de la *vedanā* qui naît du *sparśa* de l'œil, naît le *sparśa* de l'œil ». — Et encore la thèse que « deux choses nées ensemble peuvent être cause et effet », est en contradiction avec le caractère de la cause. Il est acquis que le *dharma* qui produit un autre *dharma* n'est pas simultané à cet autre *dharma :* la graine précède la pousse ; le lait précède le *dadhi ;* le heurt précède le bruit; le *manas* (organe mental) précède la connaissance mentale *(manovijñāna)* (i. 17).

Le Vaibhāṣika. — Nous ne nions pas que la cause soit parfois antérieure à l'effet; mais nous affirmons que la cause et l'effet peuvent être simultanés : l'organe visuel et la couleur, et la connaissance visuelle ; les « grands éléments » *(mahābhūtas)* et la « matière dérivée » *(bhautika, upādāya rūpa)*.

Le Sautrāntika. — Nous n'admettons pas vos exemples : l'organe visuel et la couleur précèdent la connaissance visuelle [6 b] ; les grands éléments et la matière dérivée, qui sont simultanés, procèdent ensemble d'un complexe de causes antérieures.

Le Vaibhāṣika. — Le *sparśa* et la *vedanā* sont simultanés, comme la pousse et l'ombre. [1]

D'après une autre opinion, [le Bhadanta Śrīlābha]. — La *vedanā*

1. Le Sautrāntika ne réplique pas, parce que le problème de l'ombre a été discuté ii. 50 c, trad. p. 253 au bas.

est postérieure au *sparśa*. On a d'abord l'organe et l'objet (premier moment), ensuite la connaissance *(vijñāna)* (deuxième moment) ; le *sparśa*, c'est la « rencontre », c'est-à-dire la qualité de cause et effet *(janitajanakabhāva)*, de ces trois : organe et objet, et connaissance ; enfin (troisième moment) la *vedanā* qui a pour cause le *sparśa*.[1]

Le Vaibhāṣika. — Dans cette théorie, il n'y a pas *vedanā* partout où il y a *vijñāna* : car il y a *vijñāna* au deuxième et au troisième moment, il n'y a *vedanā* qu'au troisième. Et tout *vijñāna* n'est pas *sparśa* : car il n'y a *sparśa* qu'aux deux premiers moments.[2]

Śrīlābha. — Non pas. Une *vedanā*, ayant pour cause un *sparśa* antérieur, existe au moment d'un *sparśa* postérieur : donc tout *sparśa* est accompagné de *vedanā*.[3]

Le Vaibhāṣika. — D'après vous, il y aura donc un *sparśa* et une *vedanā* d'objet différent et cependant simultanés : une *vedanā* produite par un *sparśa* antérieur de couleur, existera au moment d'un second *sparśa* de son. Or la *vedanā* produite par un *sparśa* de couleur doit avoir la couleur pour objet, car la *vedanā* ne peut avoir un objet différent de l'objet de la connaissance avec laquelle elle est associée [et cette connaissance, produite par la couleur, doit avoir pour objet la couleur]. Donc vous êtes forcés à une conclusion inadmissible.[4]

Śrīlābha. — Disons-donc que la connaissance *(vijñāna)* n'est pas toujours *sparśa*, n'est pas toujours accompagnée de *vedanā*. La connaissance de la couleur, contemporaine au *sparśa* de son, n'est pas *sparśa*, mais est accompagnée de *vedanā*. La connaissance du son est *sparśa*, mais n'est pas accompagnée de *vedanā*.

1. *sparśād uttarakalaṃ vedanety aparaḥ / .... so 'sau trayāṇāṃ saṃnipataḥ sparśaḥ / ... vedanā tṛtīye kṣaṇe.*

2. *na sarvatra vijñāne vedanā prāpnoti na ca sarvaṃ vijñānaṃ sparśaḥ.*

3. *nāyaṃ doṣaḥ / pūrvasparśahetukā hy uttaratra sparśe vedanā / evaṃ sarvatra vijñāne vedanā prāpnoti sarvaṃ ca vijñānaṃ sparśaḥ.*

4. *bhinnālambanayoḥ pūrvasparśahetukā uttaratra sparśe vedanety ayuktam / kathaṃ hi nāmānyajātīyālambanasparśasambhūtā vedanā anyālambanā bhaviṣyati / yena vā cittena saṃprayuktā tato bhinnālambanā.*

Le Vaibhāṣika. — Cette théorie est incompatible avec la règle *(niyama)* des *dharmas* universels *(sarvatraga)* ou *mahābhūmikas* (ii. 23 c-d). Cette règle établit que dix *dharmas, vedanā, sparśa, saṃjñā*, etc. sont associés à toute pensée. [7 a]

Śrīlābha. — Sur quelle autorité repose cette règle ?

Le Vaibhāṣika. — Sur le Śāstra ou Abhidharma. [1]

Śrīlābha. — Nous reconnaissons comme autorité le Sūtra et non pas le Śāstra. Car Bhagavat a dit que le recours, c'est le Sūtra *(sūtraṃ pratisaraṇam).* [2] Ou bien nous proposons de la doctrine des *mahābhūmikas* une interprétation différente de la vôtre.

Le Vaibhāṣika. — Quel est donc le sens de l'expression *mahābhūmika ?* [3]

Le Sautrāntika. — Il y a trois *bhūmis*, « terres », 1. *savitarkasavicāra :* le Kāmadhātu et le premier *dhyāna*, 2. *avitarkasavicāra : dhyāna* intermédiaire, 3. *avitarkāvicāra :* deuxième *dhyāna*, etc. (viii. 23 c) ; trois autres *bhūmis, kuśala*, bonne, *akuśala*, mauvaise, *avyākrta*, non-définie [c'est-à-dire les *dharmas* bons, mauvais, non définis] ; trois autres *bhūmis*, de Śaikṣa, d'Aśaikṣa, de ni-Śaikṣa-ni-Aśaikṣa [c'est-à-dire les *dharmas* purs *(anāsrava)* de Śaikṣa et d'Aśaikṣa, et les *dharmas* impurs *(sāsrava)*, ii. 70 c [4]]. — Les *dharmas* mentaux qui se trouvent dans toute cette *bhūmi*-là *(etasyāṃ sarvasyāṃ bhūmau)*, [5] on les nomme *mahābhūmika* [ce sont la *vedanā*, la *cetanā*, comme ii. 24] ; ceux qui se trouvent seulement dans la *bhūmi* bonne sont nommés *kuśalamahābhūmika* [ce sont la *śraddhā*, etc., comme ii. 25] ; ceux qui se trouvent seulement dans la *bhūmi* souillée, on les nomme *kleśamahābhūmika* [ce sont l'*avi-*

1. Prakaraṇa, 2, 12.

2. Saṃyukta, 8, 4. — Saeki cite Nanjio, 1121 (Vinayakṣudrakavastu, voir S. Lévi, Seize Arthats, p. 37) où Bhagavat explique à Ānanda les quatre principes d'Aṅguttara, ii. 167 ; voir Kośa, ix. trad. p. 246.

3. La théorie Vaibhāṣika des *mahābhūmikas* est exposée ii. 23 c et suivants (trad. p. 150 ; on remplacera, p. 153, 155, *adhimukti* par *adhimokṣa).*

4. Les *asaṃskrtas* sont hors de cause, puisqu'il s'agit de *caittas*.

5. Paramārtha traduit : « dans les trois premières *bhūmis* » ; Hiuan-tsang : « dans les premières *bhūmis* » ; la Vyākhyā glose : dans la *bhūmi savitarkasavicāra.*

dyā, etc. comme ii. 26]. — Mais tous ces *dharmas* reçoivent leur nom de *mahābhumika*, *kuśalamahābhumika*, *kleśamahābhumika*, parce qu'ils peuvent se trouver dans la *bhumi* qui leur est propre ; il est faux qu'ils s'y trouvent nécessairement tous à la fois. La *vedanā*, par exemple, existe dans toutes les *bhumis*, comme aussi la *saṃjñā*, la *cetanā*, etc. : cela ne veut pas dire que tout état mental comporte tous ces *dharmas*, *vedanā*, etc. [1]

Certains docteurs observent que la catégorie des *akuśalamahābhūmikas*, d'abord inconnue, a été ajoutée postérieurement [2] ; les Sūtras en suggérèrent l'idée. [3]

Le Vaibhāṣika. — Si la *vedanā* est postérieure au *sparśa*, vous avez à rendre compte du Sūtra [7 b] : « En raison de l'œil et des visibles naît la connaissance visuelle ; la rencontre des trois est le *sparśa* ; naissent ensemble *(sahajata)* la *vedanā*, la *saṃjñā*, la *cetanā* ». [4]

Le Sautrāntika. — Ce Sūtra dit que la *vedanā*, la *saṃjñā* et la *cetanā* naissent ensemble ; il ne dit pas qu'elles naissent ensemble avec le *sparśa* : disons qu'elles naissent ensemble entre elles. [5]

1. *te punar yathāsaṃbhavam / ye yasyāṃ saṃbhavanti te tasyāṃ paryāyeṇa* ... — C'est la thèse exposée ii. trad. p. 160, 175.

La Vyākhyā cite ici quelques définitions du Pañcaskandhaka [de Vasubandhu] (Mdo, 58) que nous avons reproduites ii. trad. p. 154. [Il y a un Pañcaskandhaka de Candrakīrti, Mdo, 24].

2. *akuśalamahābhūmikās tu pāṭhaprasaṅgena āsaṃjñitāḥ (= adhyaropitāḥ paścāt) / pūrvaṃ na paṭhyante sma.*

Le Prakaraṇapāda en effet range les « mentaux » en quatre catégories : *mahābhūmikas*, *kuśalamahābhūmikas*, *kleśamahabhūmikas*, *parīttakleśabhūmikas* (voir ii. trad. p. 151 et 164).

3. Le Sūtra oppose *akuśala* à *kuśala*.

4. Saṃyukta, 11, 2, 13, 4 (même texte cité Kośa, ix. trad. p. 245).

On a Saṃyutta ii. 72, iv. 33 et passim : *cakkhuṃ ca paticca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇam / tiṇṇaṃ saṃgati phasso / phassapaccayā vedanā / vedanāpaccayā taṇhā / ayaṃ kho dukkhassa samudayo.*

Notre Sūtra, vraisemblablement, porte : *cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam / trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ / sahajātā vedanā saṃjñā cetanā.*

Vijñānakāya dans Etudes Asiatiques (BEFEO, 1925), i. 370.

5. *sahajātā ity ucyante na sparśasahajātā iti.* — Le sens de *sahajāta* n'étant pas précisé, on peut comprendre *parasparasahajāta*, « nées l'une avec l'autre ».

Observons aussi que le mot « ensemble » *(saha)* est employé, non seulement pour indiquer la simultanéité *(yugapadbhāva)*, mais encore pour indiquer la succession immédiate *(samanantara)*. Le Sūtra, par exemple, dit : « Il cultive le membre de la Bodhi nommé mémoire allant ensemble *(sahagata)* avec la bienveillance ». [1] Or la bienveillance, qui est toujours « mondaine », ne peut évidemment être simultanée *(samavadhāna)* à un membre de la Bodhi : car les membres de la Bodhi sont toujours supramondains. — Donc le Sūtra, non seulement ne prouve pas que la *vedanā* soit simultanée au *sparśa* ; il ne prouve pas non plus que *vedanā, saṃjñā* et *cetanā* soient associées et simultanées au *vijñāna* (connaissance visuelle, etc.).

Le Sarvāstivādin. — Mais le Sūtra dit : « *Vedanā, saṃjñā, cetanā, vijñāna*, ces *dharmas* sont mêlés *(saṃsṛṣṭa)* ; ils ne sont pas à part *(visaṃsṛṣṭa)* ». [2] — « Mêlé » signifie « né ensemble » *(sahotpanna)*. — De ce Sūtra nous concluons qu'il n'est pas de *vijñāna, vedanā, saṃjñā* ou *cetanā* qui ne soient simultanés.

Le Sautrāntika. — Mais quel est le sens du terme *saṃsṛṣṭa* ? On lit dans le Sūtra que vous venez de citer [3] : « Ce qu'il sent *(vedayate)*, il y pense *(cetayate)* ; ce à quoi il pense, il en prend notion *(saṃjānāti)* ; ce dont il prend notion, il le discerne *(vijānāti)* ». [4] En d'autres

1. Saṃyukta, 27, 25 : *maitrīsahagataṃ smṛtisaṃbodhyaṅgaṃ bhāvayati.*

2. Madhyama, 58, 12. — *yā vedanā yā ca saṃjñā* [*yā ca cetanā yac ca vijñānaṃ*] *saṃsṛṣṭā* [*ime dharmā na visaṃsṛṣṭāḥ*] — Saeki cite ce Sūtra qui a pour protagoniste Grand-ko-ṭhi-la (le même à qui Bhagavat apprend que *āyus* et *uṣmaka* sont « mêlés », ci-dessous p. 107 n. 2) : la rédaction pâlie, Majjhima, i. 293 (Mahāvedallasutta, protagonistes Mahākoṭṭhita et Sāriputta), omet les mots *yā ca cetanā.*

C'est la doctrine de Dhammasaṅgaṇi, 1193, que les *skandhas* de *vedanā, saññā* et *saṃkhāra (= cetanā)* sont *cittasaṃsaṭṭha* [c'est-à-dire sont unis à la pensée de leur origine à leur fin, Atthasālinī, 49].

Sur *saṃsṛṣṭa*, vii. 11 d, trad. p. 17.

3. *tatra hi sūtra uktam.* — C'est-à-dire, d'après la Vyākhyā, dans le même Sūtra où on lit : « *vedanā, saṃjñā, cetanā* .... ».

4. On peut restituer : *yad vedayate tad eva cetayate / yac cetayate tad eva saṃjānāti / yat saṃjānāti tad eva vijānāti.* — Majjhima, i. 293 omet *yaṃ ceteti* ....

Comparer Saṃyutta, iv. 68 : *phuṭṭho vedeti phuṭṭho ceteti phuṭṭho saṃjānāti.*

termes, une même chose est l'objet *(ālambana)* de *vedanā, cetanā, saṃjñā, vijñana*. La question se pose donc si *vedanā, cetanā, saṃjñā* sont déclarées mêlées *(saṃsṛṣṭa)* parce qu'elles ont même objet — c'est notre opinion — ou parce qu'elles sont simultanées, comme vous le dites.

Le Vaibhāṣika.[1] — Le terme *saṃsṛṣṭa* s'entend de choses simultanées. Il est dit en effet que la vie *(āyus)* et la chaleur *(uṣmaka)* sont *saṃsṛṣṭa*.[2] Elles ne peuvent être *saṃsṛṣṭa* que par simultanéité, non par le fait qu'elles auraient un objet commun, puisqu'elles n'ont pas d'objet. — D'ailleurs le Sūtra dit : « La rencontre des trois est le *sparśa* ». Comment y aurait-il *vijñāna* sans qu'il y ait rencontre des trois ? comment y aurait-il rencontre des trois sans qu'il y ait *sparśa* ? Donc tout *vijñāna* est accompagné de *sparśa* [8 a] et tout *sparśa* est accompagné de *vedanā*, etc.

Mais la discussion nous entraînerait trop loin. Revenons à notre sujet.

Nous avons expliqué, sommairement, la *vedana* mentale *(caitasī)*.

32 c-d. Cette même *vedanā* est de dix-huit espèces en raison des *manopavicāras*.[3]

1. D'après la Vyākhyā, ceci est une réplique de Vasubandhu : *ācārya āha*.

2. Le Sūtra est cité viii. 3 c, trad. p. 137, n. 4. La formule manque Majjhima, i. 295. — Sur l'*āyus* et l'*uṣman (uṣmaka)*, ii. trad. p. 215.

3. *punaś cāṣṭadaśavidhā sā manopavicāratah* //

Les sources pâlies connaissent les six *somanassūpavicāras, domanassupavicāras, upekkhūpavicāras* (Dīgha, iii. 244, Majjhima, iii. 218, Vibhaṅga, 381, etc.) : *cakkhunā rūpaṃ disvā somanassaṭṭhāniyaṃ rūpam upavicarati* ... *manasā dhammaṃ viññāya somanassaṭṭhāniyaṃ dhammam upavicarati* ; mais elles ignorent le mot *mana-upavicāra*, comme aussi la Mahāvyutpatti.

Rédaction sanscrite : *cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā saumanasyasthānīyāni rūpāny upavicarati .... manasā dharmān vijñāya saumanasyasthānīyān dharmān upavicarati.*

Le Bhāṣya contient une explication grammaticale qui disparaît dans toutes les traductions, mais que la Vyākhyā reproduit au moins partiellement : *punaḥsaṃdhikaraṇaṃ cātra draṣṭavyam* ; et commente : *pūrvatrāsiddham* (8. 2. 1) *iti sakāralopasyāsiddhatvād guṇo na prāpnoti / parihāras tu / īṣadarthe 'yam nañ* (6. 3. 105) *ca draṣṭavyaḥ / īṣatsiddham asiddham iti / ataḥ siddhatvāt sakāralopasya guṇo bhavati / saiṣa daśarathi rāma iti yathā.* [On a *manasa upavicāraḥ* = *mana-upavicāra* = *manopavicāra*].

La *vedanā* mentale comporte dix-huit variétés, parce qu'il y a six *upavicāras* de satisfaction *(saumanasya)*, six de dissatisfaction *(daurmanasya)*, six d'indifférence *(upekṣā)* (ii. 7) : *upavicāras* de satisfaction relatifs aux visibles, aux sons, aux odeurs, aux saveurs, aux tangibles, aux *dharmas* ; de même pour les *upavicāras* de dissatisfaction et d'indifférence.

Comment distingue-t-on ces dix-huit ? Cette question se pose, car à considérer leur nature propre, leur qualité d'être *vedanā*, les *upavicāras* sont trois : de satisfaction, de dissatisfaction, d'indifférence ; à considérer leur qualité d'associés, ils sont un, étant tous associés à la connaissance mentale ; à considérer leur objet, ils sont six : ayant pour objet les visibles, les sons, etc. — Répondons qu'il faut tenir compte en même temps des trois données. [1]

Il n'y a pas variété dans l'objet *(asaṃbhinnālambana)* des quinze premiers *upavicāras* : l'objet du *manopavicāra* relatif aux visibles est seulement les visibles .... Mais, quant aux trois *dharmopavicāras* — les trois *upavicāras* (satisfaction, etc.) relatifs aux *dharmas* — on distinguera : ils peuvent porter sur les *dharmas* distincts des cinq objets des sens ; dans ce cas, leur objet ne présente pas de variété, n'est pas mêlé *(asaṃbhinna, amiśra)* ; ils peuvent porter sur une, deux, trois .... six catégories de *dharmas* (visibles, audibles, ... *dharmas)* ; dans ce cas, leur objet est mêlé. [2]

1. Cette chose *(dravya)* qu'est la *vedanā* mentale, d'une seule sorte en tant qu'associée à la connaissance mentale, est triple par la triple variété de sa nature, satisfaction, etc. ; et chacune de ces trois est sextuple par la variété de l'objet, visibles, etc. — On a donc $1 \times 3 \times 6 = 18$.

2. Le Bhāṣya dit simplement : *trayo dharmopavicārā ubhayathā*. — Nous traduisons la Vyākhyā. — La source est Vibhāṣā, 139, 8. [Lorsque le *dharmamanopavicāra* a pour objet sept sortes de *dharmas* — les six *āyatanas* internes (œil ... *mana-āyatana)* et le *dharmāyatana* externe — soit d'ensemble, soit non d'ensemble, son objet est non mêlé ; lorsqu'il a pour objet ces sept *dharmas* (soit d'ensemble, soit non d'ensemble) plus un, deux, ... cinq des objets extérieurs (visibles, etc.), son objet est mêlé]. — Même doctrine au sujet des *smṛtyupasthānas* : le *kāyasmṛtyupasthāna* est d'objet non-mêlé, ne portant que sur le corps ; le *dharmasmṛtyupasthāna* est d'objet non mêlé, ou d'objet mêlé *(saṃbhinna, miśra)* ou universel *(samasta)*, vi. 15 c, trad. p. 162.

Quel est le sens de l'expression *manopavicāra* ? Pourquoi les diverses sortes de sensation mentale (satisfaction, etc.) sont-elles nommées *manopavicāras* ?

Les Vaibhāṣikas disent à tort : « Parce que les satisfaction, dissatisfaction, indifférence, s'appuient sur le *manas* pour prendre pour objet *(upavicaranti = ālambante)* les visibles, etc. ».[1] D'après une autre opinion [8 b] : « Parce que les satisfaction, dissatisfaction, indifférence, font que le *manas* re-considère *(upavicārayanti)* les visibles, etc. »[2] Car c'est en raison de la sensation *(vedanā* de satisfaction, etc.) que le *manas* considère à plusieurs reprises les visibles, etc.

Objections ou difficultés. 1. Pourquoi ne pas définir la *vedanā* corporelle *(kāyikī)* comme *manopavicāra* ? — Sans doute la *vedanā* corporelle a pour point d'appui le *manas*, mais elle a aussi pour point d'appui l'organe matériel (œil, etc.). Elle est exempte de *vikalpa* (comme la connaissance visuelle, etc., à laquelle elle est associée, i. 33, trad. 60) ; elle n'est pas davantage *upavicārikā*, [c'est-à-dire susceptible de « considération », *saṃtīrikā*].[3]

2. Mais pourquoi le *sukha* du troisième *dhyāna* (viii. 9 b), qui est du domaine du seul *manas*, n'est-il pas rangé dans les *manopavicāras* ? — Les Vaibhāṣikas disent (à tort)[4] : « Parce que, au début, c'est-à-dire dans le Kāmadhātu, il n'y a pas de *sukha* qui soit du domaine du *manas* [Dans le Kāmadhātu, le *sukha* est seulement sensation corporelle] ; parce qu'il n'existe pas de *duḥkha-upavicāra* qui s'opposerait au *sukha-upavicāra* que vous imaginez ».

1. *manaḥ kila pratītya (= āśritya) viṣayān upavicaranti (ālambante)* [*saumanasyādīni*].

Le mot *kila* indique que Vasubandhu n'accepte pas cette étymologie.

2. Le préfixe *upa* a le sens de répétition *(punaḥ punaḥ)*. On a donc : *vedanāvaśena manaso viṣayeṣu punaḥ punar vicāraṇāt*. [Soit : *yo mana upavicārayati sa manopavicāraḥ*].

3. Problème discuté Vibhāṣā, 139, 7. — Les *upavicāras* sont propres à la sensation mentale : il y a donc *saumanasya-upavicāra*, non pas *sukha-upavicāra*.

4. Problème discuté dans Vibhāṣā, 139, 2.

3. Mais, si les *upavicāras* sont seulement du domaine du *manas (manobhūmika),* vous avez à rendre compte du Sūtra : « Ayant vu les visibles par l'œil, il considère *(upavicarati)* des visibles qui satisfont *(saumanasyasthānīya)* ».[1] La relation est marquée, dans le Sūtra, de l'organe visuel et de l'*upavicāra.* — Le Sarvāstivādin répond : 1. Bhagavat s'exprime ainsi parce qu'il tient compte du fait *(abhisaṃdadhāti)* que les *upavicāras* peuvent être produits *(abhinirhṛta)* par les cinq connaissances sensibles. Les *upavicāras* n'en sont pas moins du domaine du seul *manas :* de même, par exemple, les *aśubhās* (méditations du cadavre bleuissant, etc., vi. 9), quoique produites par la connaissance visuelle, sont du domaine du *manas :* ces méditations, en effet, supposent le recueillement ; 2. en outre, le Sūtra dit : « Ayant vu les visibles .... », il ne dit pas : « Voyant les visibles .... », ce qui justifierait votre objection ; 3. il y a *upavicāra* des visibles, etc., sans qu'on ait vu, etc. [Par exemple on peut « considérer » avec satisfaction des visibles dont on entend parler]. S'il en était autrement, un être du Kāmadhātu ne pourrait « considérer » les visibles, sons et tangibles du Rūpadhātu [qu'il ne perçoit pas] ; un être du Rūpadhātu ne pourrait considérer les odeurs et les saveurs du Kāmadhātu [9 a] ; 4. le Sūtra dit : « Ayant vu les visibles .... il considère les visibles », parce que la « considération » est plus « claire » *(vyakta)* lorsqu'elle porte sur un objet qui est « éprouvé » *(pratyakṣīkṛta).* Il n'est pas douteux que, ayant vu le visible, on ne puisse considérer le son [qui accompagne *(sahacara)* le visible] ; il y aura là « considération », *upavicāra,* d'un audible non éprouvé : mais le texte, afin d'éviter la confusion, met en rapport les organes et les objets qui leur correspondent.[2]

Les objets sont donnés, dans le Sūtra, comme *saumanasyas'hānīya,* etc., « tels qu'ils produisent satisfaction, dissatisfaction, indifférence ». Sont-ils tels de leur nature? — Non. Le même objet est

1. Madhyama 22, 3. — *cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā saumanasyasthānīyāni rūpāṇy upavicarati.*

2. *yathā tu vyaktataraṃ tathoktaṃ yathānukūlam indriyārthavyavacchedataḥ.*

saumanasthānīya pour l'un, *daurmanasyasthānīya* pour l'autre. Tout dépend de la « série » *(asti saṃtānaṃ niyamya)*, des dispositions de la pensée même.

Parmi les *manopavicāras*, combien sont du domaine du Kāmadhātu *(kāmapratisaṃyukta, kāmāvacara)* ? Quel Dhātu prennent pour objet les *manopavicāras* du domaine du Kāmadhātu ? — Les mêmes questions en ce qui concerne les deux autres Dhātus.

33 a-c. Dans le Kāma, tous les *manopavicāras* ; tous ont pour objet leur propre Dhātu ; le Dhātu « matériel » est l'objet de douze ; le Dhātu supérieur, l'objet de trois. [1]

Les dix-huit *manopavicāras* se produisent chez les êtres du Kāmadhātu ; tous peuvent avoir pour objet le Kāmadhātu. [9 b] Douze d'entre eux peuvent avoir pour objet le Rūpadhātu : il faut excepter les trois *manopavicāras* (satisfaction, dissatisfaction, indifférence) relatifs à l'odeur et les trois relatifs à la saveur, puisque les odeurs et les saveurs n'existent pas dans le Rūpadhātu (i. 30 b). Trois, à savoir les *dharma-upavicāras*, peuvent avoir pour objet l'Ārūpyadhātu ; non pas les quinze autres, puisque les visibles, etc., n'existent pas dans l'Ārūpyadhātu (viii. 3 c).

En ce qui concerne le Rūpadhātu, il faut distinguer les deux premiers *dhyānas* et les deux derniers.

33 c-**34** b. Dans deux *dhyānas*, douze. Tous ont pour objet le Kāmadhātu ; huit, leur propre Dhātu ; deux, l'Ārūpya. [2]

Manquent dans le Rūpadhātu tout entier les *upavicāras* de dissatisfaction *(daurmanasya)*. Dans les deux premiers *dhyānas*

1. *kāme svālambanāḥ sarve rūpī dvādaśagocaraḥ |*
trayāṇām uttaraḥ

2. *dhyānadvaye dvādaśa kāmagāḥ || svo 'ṣṭālambanam ārūpyam dvayoḥ*.
Le Bhāṣya explique comment *kāmaga* signifie « prenant pour objet le Kāma ». — D'après le Lotsava : « Le mot *ga* signifie « prenant pour objet », comme dans l'expression : Comment va-t-il ? Il va ainsi ». — Cette glose est omise par Paramārtha et Hiuan-tsang.

existent six *upavicāras* de satisfaction *(saumanasya)* et six d'indifférence. Ces douze peuvent avoir pour objet le Kāmadhātu. Huit d'entre eux peuvent avoir pour objet le Rūpadhātu : il faut excepter les *upavicāras* relatifs à l'odeur et à la saveur. Deux peuvent avoir pour objet l'Ārūpyadhātu : les *dharmopavicāras* de satisfaction et d'indifférence.

34 b-d. Mais, dans les deux autres *dhyānas*, six. Le Kāma est l'objet des six ; leur Dhātu, de quatre ; le Dhātu supérieur d'un. [1]

Manquent dans les deux derniers *dhyānas* les *upavicāras* de dissatisfaction et de satisfaction. Restent les six *upavicāras* d'indifférence qui ont pour objet les visibles, sons, odeurs, saveurs, tangibles et *dharmas* du Kāmadhātu ; les visibles, sons, tangibles et *dharmas* du Rūpadhātu ; les *dharmas* de l'Ārūpyadhātu.

En ce qui concerne l'Ārūpyadhātu, il faut distinguer le recueillement liminaire de l'*ākāśānantyāyatana* et les recueillements qui suivent :

35 a-c. Dans le stage liminaire de l'Ārūpya, quatre ayant pour objet le Rūpa, un ayant pour objet le supérieur. Dans l'Ārūpya proprement dit, un, qui a pour objet son propre Dhātu. [2]

L'expression de la kārikā, *arūpisāmanta*, signifie *ākāśānantyāyatanasāmantaka* (viii. 22). — Se produisent dans ce recueillement quatre *upavicāras : upavicāras* d'indifférence *(upekṣā)* à l'endroit des visibles, sons, tangibles et *dharmas* du quatrième *dhyāna*. — Ceci est l'opinion des maîtres qui pensent que la pensée de ce recueillement est *vyavacchinnālambana*, c'est-à-dire qu'elle considère les visibles, les sons, etc., à part. D'après d'autres maîtres, cette pensée est *paripiṇḍitālambana :* elle considère la pentade des *skandhas* du quatrième *dhyāna* sans établir de distinction ; pour ces maîtres,

1. *dhyānadvaye tu ṣaṭ / kāmaḥ ṣaṇṇāṃ caturṇāṃ sva ekasyālambanaṃ paraḥ //*
2. *catvāro 'rūpisāmante rūpagā eka ūrdhvagaḥ /*
eko maule svaviṣayaḥ

ce recueillement ne comporte donc qu'un *upavicāra* ayant pour objet le quatrième *dhyāna*, à savoir le *dharmopavicāra* d'objet mêlé *(saṃmiśrālambana*, ci-dessus p. 108). — Dans le même recueillement, à l'endroit de l'Ārūpyadhātu, le seul *dharmopavicāra*.

Dans l'Ārūpya proprement dit ou « principal » *(maula)*[1], il n'y a qu'un *upavicāra*, *dharmopavicāra*, ayant pour objet l'Ārūpyadhātu [10 a] Comme nous le verrons, la pensée, dans les recueillements « principaux » d'Ārūpya, ne prend pas pour objet les Dhātus inférieurs (viii. 21).

35 d. Tous les dix-huit sont *sāsrava*, impurs.[2]

Il n'y a pas d'*upavicāra* qui soit pur *(anāsrava)*.

Un être né dans le Kāmadhātu *(kāmadhātūpapanna)* et qui n'a pas pris possession de la bonne pensée *(kuśala citta)* du domaine du Rūpadhātu [en pénétrant dans l'*anāgamya*, viii. 22; qui, à plus forte raison ne s'est pas détaché du Kāmadhātu et n'est pas entré dans les *dhyānas*], est en possession *(samanvāgata* ; ii. 36 b) : 1. des dix-huit *upavicāras* du domaine du Kāmadhātu *(kāmadhātubhūmika)*, 2. de huit *upavicāras* du domaine du premier et du deuxième *dhyāna* (quatre de satisfaction, quatre d'indifférence, ayant pour objet visibles, audibles, tangibles et *dharmas)*. Les *upavicāras* de satisfaction et d'indifférence, ayant pour objet les odeurs et saveurs du Kāmadhātu, qui se produisent dans les *dhyānas*, ne sont pas souillés [puisque le possesseur des *dhyānas* est détaché du Kāmadhātu] : donc l'être en question n'est pas muni de ces *upavicāras* [car l'être d'une terre inférieure n'est muni que des *dharmas* souillés des terres supérieures] ; 3. de quatre *upavicāras* (indifférence) du domaine des deux derniers *dhyānas* [Même remarque que pour 2] ; 4. d'un *upavicāra (dharmopavicāra)* du domaine de l'Ārūpya, lui aussi souillé.

Quand cet être a obtenu la bonne pensée du domaine du Rūpadhātu [en pénétrant dans l'*anāgamya*], mais ne s'est pas détaché du

1. Hiuan-tsang ajoute : « De même dans les recueillements liminaires du deuxième, troisième et quatrième Ārūpya ».

2. *sarve 'ṣṭādaśa sāsravāḥ* //

Kāmadhātu, il est muni : 1. des dix-huit *upavicāras* du domaine du Kāmadhātu ; 2. de dix *upavicāras* du domaine du premier *dhyāna :* soit quatre *upavicāras,* souillés, de satisfaction, en excluant les *upavicāras* d'odeur et de saveur, et six *upavicāras* d'indifférence qui sont du domaine de l'*anāgamya ;* 3. quant aux autres *dhyānas* et à l'Ārūpya, comme ci-dessus.

D'après ces principes on décidera des autres cas.

L'être qui est né dans une terre de *dhyāna* est en possession d'un seul *upavicāra* de Kāmadhātu, *dharmopavicāra* d'indifférence [10 b] associé à la « pensée de création » *(nirmāṇacitta,* vii. 49 c).

Un autre docteur. [1] — C'est ainsi que les Vaibhāṣikas comprennent les *upavicāras ;* mais nous entendons le Sūtra d'une manière différente. Celui qui est détaché *(vītarāga)* à l'endroit d'un objet, visible, etc., on ne peut pas dire qu'il produise *upavicāra* à l'endroit de cet objet. Toutes les satisfactions, etc. *(saumanasya,* etc.), ne sont pas des *upavicāras,* quoiqu'elles soient impures. Elles sont des *upavicaras* quand elles sont « souillantes » *(sāṃkleśika)* [2], à savoir, suivant l'expression du Sūtra, « lorsqu'on a sympathie *(anunīyate),* antipathie *(pratihanyate),* indifférence non précédée de connaissance exacte *(apratisaṃkhyāya upekṣate)* ». Et c'est pour combattre *(pratipakṣa, prativyūha)* ces *upavicāras* que sont enseignées les six « manières d'être ou méthodes perpétuelles » *(satatavihāra)* [3] : « Ayant vu les visibles par l'œil, il n'a pas sympathie, il n'a pas antipathie, il reste indifférent en pleine mémoire et conscience .... ». [4] — Nous montrons que notre interprétation est juste en observant que l'Arhat n'est pas

1. D'après la Vyākhyā, Vasubandhu ; d'après P'ou-kouang, le Sautrāntika.

2. *sāṃkleśika = saṃkleśe bhavaḥ / saṃkleśānukūlaḥ.*

3. *ṣaṭ satatā vihārāḥ (satataṃbhava = satata, vihāra = yogaviśeṣa).*

Dīgha, iii. 250 (variantes : *satata, sattha, sassata),* 281, Aṅguttara, ii. 198, iii. 279. — Saṃgītiparyāya, 15, 6 ; Vibhāṣā, 36, 15 (ainsi nommés parce que les Arhats les pratiquent toujours).

4. *cakṣuṣā rūpāṇi dṛṣṭvā naiva sumanā bhavati nānunīyate / na durmanā na pratihanyate / upekṣako bhavati nābhujati smṛtimān saṃprajānan [= smṛtisaṃprayuktayā prajñayā pratisamīkṣamāṇaḥ]*

upekṣako viharati, Atthasālinī, 172.

sans éprouver une satisfaction d'ordre mondain (et par conséquent impure, *sāsrava*), mais bonne (*kuśala*), ayant pour objet le *dharma* [1] [c'est-à-dire le *dharmāyatana*, i. 24, ou l'*adhigama*, ou l'*āgama*, viii. 39 a]. Ce qu'il faut arrêter, c'est la satisfaction qui, étant « souillante », *sāṃkleśika*, est *upavicāra*. [2]

Les satisfactions-dissatisfactions-indifférences, en distinguant celles qui ont pour principe la concupiscence (*gredhāśrita*, *abhiṣvaṅgaśrita*) et celles qui ont pour principe la « sortie » (*naiṣkramya*), font les trente-six « points du Maître » (*śāstṛpada*), ainsi nommés parce que cette distinction a été enseignée par le Maître. [3]

1. Quand l'Arhat pense aux *dharmas* qui constituent le Bouddha, *buddhasaṃtānika dharmas*, il éprouve une satisfaction bonne. Semblable satisfaction n'est pas interdite ni à combattre.

2. Anantavarman n'accepte pas cette théorie. — Cela n'est pas correct. Car, dans le Sūtra, Bhagavat ne dit pas que les satisfactions, etc., soient *upavicāra* seulement quand elles sont souillantes (*sāṃkleśika*). Il dit en effet : « O Bhikṣus, prenant point d'appui sur les six *upavicāras* de satisfaction, abandonnez les *upavicāras* de dissatisfaction ; prenant point d'appui sur les six *upavicāras* d'indifférence, abandonnez les *upavicāras* de satisfaction. Il y a, ô Bhikṣus, deux indifférences, l'indifférence reposant sur l'unité (*ekatvasaṃniśrita*), l'indifférence reposant sur la variété (*nānātvasaṃniśrita*) : prenant point d'appui sur la première abandonnez la seconde » (*ya ime ṣaṭ saumanasyopavicārās tān āśritya tān adhiṣṭhāya ya ime ṣaṭ daurmanasyopavicārās tān prajahīta ...*) [a].

Mais, dit Yaśomitra, ce Sūtra ne prouve pas que les satisfactions, etc., puissent être *upavicāra* sans être *sāṃkleśika*. On s'appuie sur le souillant léger (*laghu*) pour abandonner le souillant lourd (*guru*) ; comme il est dit : « Le *māna*, orgueil, est à abandonner en s'appuyant sur le *māna* » [b]. A coup sûr, le *māna* n'est jamais de purification (*vyāvadānika*). Nanda [qui chassa le désir des femmes par le désir des déesses] est un exemple. Aussi bien Bhagavat enseigne qu'on abandonne les *upavicāras* d'indifférence par les *upavicāras* d'indifférence.

3. Bhāṣya : *punas ta eva gredhanaiṣkramyāśritabhedena ṣaṭtriṃśac chāstṛpadāni | tadbhedasya śāstrā gamitatvāt*. — [Vibhāṣā, 139, 3, cinq

a. Majjhima, i. 364, dans un autre contexte : *yā 'yam upekhā nānattā nānattasitā tām abhinivajjetvā yā 'yam upekhā ekattā ekattasitā ... tām evupekhaṃ bhāveti.*

b. Texte visé dans Nettippakaraṇa, 87 : « Le *māna*, en s'appuyant sur lequel on abandonne le *māna*, est bon (*kuśala*) ». D'après le même livre, la soif aussi peut être bonne, voir ci-dessous note 3. [On connait la thèse tantrique du *rāga* expulsé par le *rāga*, Cittaviśuddhiprakaraṇa, JASB., 1898, p. 175]

Les divisions du membre de l'existence *(bhavāṅga)* nommé *vedanā* et que nous venons de décrire [11 a], sont encore très nombreuses.

Les autres membres de l'existence ne sont pas expliqués ici.

36 a. Les autres ont été expliqués ou seront expliqués plus loin. [1]

Le *vijñāna* et le *ṣaḍāyatana* ont été expliqués au chapitre premier (i. 16, 9) ; les *saṃskāras* et le *bhava* seront expliqués au chapitre iv ; la *tṛṣṇā* et l'*upādāna*, au chapitre v.

Nous avons dit (iii. 26) que le Pratītyasamutpāda est passion *(kleśa)*, acte *(karman)* et « chose » *(vastu)*.

36 b-d. On explique que la passion est semblable à la semence, au Nāga, à la racine, à l'arbre, à la bale du grain. [2] [11 b]

De la semence naissent la tige, les feuilles, etc. ; de même, de la passion naissent passion, acte et « chose ».

L'étang où sont des Nāgas ne sèche pas ; de même ne sèche pas l'océan des naissances où se tient ce Nāga qui est la passion.

explications de l'expression *śāstṛpada* ; Vasubandhu adopte la première]. — [En tenant compte des trois époques, 108 *upavicāras*]. — Les *chattiṃsa sattpadā* de Majjhima, iii. 217.

D'après la Vyākhyā : *ta evāṣṭadaśopavicārāḥ* .... « Ces dix-huit *upavicāras*, par la distinction de ceux qui ont pour principe la concupiscence et le *naiṣkramya*, font les trente-six points du maître ». A comprendre ainsi, l'argument va à prouver que les *upavicāras* sont les uns bons, les autres mauvais.

Paramārtha et Hiuan-tsang comprennent : « En outre, les satisfactions, etc. *(tāny eva saumanasyādīni)* ... ».

naiṣkramya s'explique comme « sortie » *(niṣkrama)* du *saṃkleśa* ou de la douleur du Saṃsāra.

Sur *gredhāśrita, naiṣkramyāśrita*, Kośa, ii. trad. p. 106, iv. p. 166 ; Mahāvyutpatti, 245, 1145, Saṃyutta, iv. 232, Vibhaṅga, 381, Milinda, *gehanissita* et *nekkhammanissita* (trente-six *vedanās)*; Nettippakaraṇa, 87, comment la bonne soif sort de la dissatisfaction, *nekkhammasita.* — Rhys Davids-Stede, *nekkhamma, geha, gedha* (contamination avec les mots *kāma* et *gṛha)*.

somanassa, domanassa, upekkhā sont *sevitabba, asevitabba,* Dīgha, ii. 278.

1. *uktaṃ ca vakṣyate cānyat.*

2. *atra tu kleśa iṣyate / bījavan nāgavan mūlavṛkṣavat tuṣavat tathā //* Même comparaison, grain et bale, Vyāsa ad Yogasūtra, ii. 13.

L'arbre dont la racine n'est pas coupée continue à pousser bien qu'on en coupe et recoupe la verdure ; de même, aussi longtemps que la passion, cette racine, n'est pas coupée, les destinées *(gatis)* continuent de croître.

L'arbre donne à des époques différentes la fleur et le fruit ; de même ce n'est pas en une fois que la passion, cet arbre, donne la passion, l'acte et la « chose ».

Le grain, même intact, ne germe pas quand il est dépouillé de sa bale ; de même l'acte doit être associé à cette bale qu'est la passion pour fructifier en une nouvelle existence.

37 a-b. L'acte est semblable au grain revêtu de la bale, à l'herbe, à la fleur.[1]

L'acte est semblable au grain muni de sa bale. Il est semblable à l'herbe qui meurt quand le fruit est mûr : de même, quand l'acte une fois a mûri, il ne mûrit plus davantage. Il est semblable à la fleur, cause prochaine de la naissance du fruit : de même il est cause prochaine de la rétribution.

37 c. La chose *(vastu)* est semblable à l'aliment et à la boisson.[2]

L'aliment et la boisson ne se reproduisent pas en aliment et en boisson : ils ne sont bons qu'à être consommés ; de même la « chose » qui est rétribution *(vipāka)*. De la rétribution ne procède pas une nouvelle rétribution [12 a], car, dans cette hypothèse, la délivrance serait impossible.

La série *(saṃtāna)* des *skandhas*, dans son processus conditionné, n'est que la succession des quatre « existences » *(bhava)* que nous avons définies (iii. 10 et suiv.), *antarābhava, upapattibhava, pūrvakālabhava, maraṇabhava*.

37 d-**38** b. Parmi les quatre « existences », l'existence-naissance

1. *tuṣitaṇḍulavat karma tathaivauṣadhipuṣpavat* |
2. *siddhānnapānavad vastu.*
Cette thèse est démontrée dans le neuvième chapitre, trad. p. 297.

est toujours souillée, et par toutes les passions de la terre à laquelle elle appartient. [1]

Elle est toujours souillée *(kliṣṭa)*, jamais bonne ou non-définie *(kuśala, avyākṛta)*. Lorsque l'existence-naissance a lieu dans une certaine terre *(bhūmi :* Kāmadhātu, premier *dhyāna*, etc.), toutes les passions *(kleśa)* [2] de cette terre la souillent. Les Ābhidhārmikas disent : « Parmi les passions *(kleśa)*, il n'en est pas une seule qui ne souille la pensée à la renaissance *(pratisaṃdhibandha)* ; mais la renaissance a lieu seulement par les passions, non pas par les *paryavasthānas* dits *svatantra* [, par les jalousie, égoïsme, colère, hypocrisie, qui ne sont associés qu'à l'*avidyā*] (v. 47).

Encore que cet état — l'état de la mort *(maraṇāvasthā)* — soit corporellement et mentalement [12 b] « atone » *(mandikā)*, [3] lorsqu'une personne a pratiqué habituellement certaine passion, [4] cette passion, ainsi « projetée », entre en activité au moment de la mort.

38 c. Les autres « existences » sont de trois espèces. [5]

L'*antarābhava*, le *pūrvakālabhava* et le *maraṇabhava* — existence intermédiaire, existence proprement dite, existence-mort — peuvent être bons, souillés, non-définis.

Les quatre « existences » se produisent-elles dans tous les Dhātus ?

38 c. Trois dans les Ārūpyas. [6]

1. *tasmin bhavacatuṣṭaye //*
upapattibhavaḥ kliṣṭaḥ sarvakleśaiḥ svabhūmikaiḥ /

2. Le terme *kleśa* s'entend des *kleśas* et des *upakleśas*, v. 46.

3. *cittacaittasamudācārādyapaṭutvāt.* — Comme on verra, iii. 42 d, *upekṣāyāṃ cyutodbhavau.*

4. *yas tu pudgalo yatra kleśe 'bhīkṣṇaṃ (= satataṃ) caritaḥ (= pravṛttaḥ) āsannamaraṇakālasya tasya tadānīṃ sa eva kleśaḥ samudācarati pūrvāvedhāt (= pūrvābhyāsāt).*
Voir chapitre ix, trad. p. 296-7.

5. *tridhānye.* — Il semble bien que ceci ne soit pas tout à fait exact : le premier moment de l'*antarābhava* est nécessairement souillé.

6. *traya ārūpyeṣv.* — Voir ci-dessus p. 32.

En omettant l'*antarābhava*. — Donc les quatre existences dans le Kāmadhātu et le Rūpadhātu.

Nous avons achevé l'exposé du Pratītyasamutpāda. Voyons maintenant comment durent *(tiṣṭhanti)* les êtres une fois nés.

38 d. Le monde dure par l'aliment.[1] [13 a]

« Un *dharma* a été proclamé par Bhagavat qui sait et voit, que tous les êtres durent par l'aliment », tel est le Sūtra.

Il y a quatre aliments, l'aliment en bouchées *(kavaḍīkāra āhāra)*, le *sparśa*, la *manaḥsaṃcetanā*, le *vijñāna*.[2]

L'aliment en bouchées est grossier *(audārika)* ou subtil *(sūkṣma)*. Subtil, l'aliment en bouchées des êtres intermédiaires (qui se nourrissent d'odeur, d'où leur nom de Gandharva, iii. 30 c), l'aliment des dieux, l'aliment des hommes du commencement de l'âge cosmique *(prāthamakālpika*, iii. 97 c) — parce que cet aliment, comme de l'huile versée dans le sable, pénètre tout entier dans le corps et ne donne pas d'excrément *(niṣyandābhāvāt)*.[3] Ou bien l'aliment des êtres subtils est subtil, par exemple l'être né de l'exsudation *(yūka*, etc.), le nouveau-né *(bālaka)*, [l'être embryonnaire,] etc.

1. *āhārasthitikaṃ jagat* //

Saṃyukta, 17, 20. Ekottara, 41. 11.

Dīgha, iii. 211 (Saṃgītisuttanta) : *sabbe sattā āhāraṭṭhitikā sabbe sattā saṃkhāraṭṭhitikā* | *ayaṃ kho āvuso tena bhagavatā jānatā passatā arahatā sammāsambuddhena eko dhammo sammadakkhāto* — Le mot *saṃkhāraṭṭhitika* est omis Aṅguttara, v. 50, 55. — Paṭisambhidā, i. 122.

Madhyamakavṛtti, 40, cite un autre Sūtra : *eko dharmaḥ sattvasthitaye yad uta catvāra āhārāḥ*. — Mahāvastu, iii. 65.

La première section (Ekadharma) du Saṃgītiparyāya commence : « Tous les êtres durent par l'aliment ».

2. Saṃyukta, 15, 6, Vibhāṣā, 129, 15, Lokaprajñāpti (analyse dans Cosmologie bouddhique) ; Mahāvyutpatti, 118 ; Beal, Catena, 88 (intéressant).

Dīgha, iii. 228 (*kabaliṅkāro āhāro olāriko vā sukhumo vā* ...) Majjhima, i 48, 261, Saṃyutta, ii. 98 ; Dhammasaṅgaṇi, 71, 646, Atthasālinī, 153, Visuddhimagga, 341, Nettippakaraṇa, 114.

Voir l'Udāyisūtra, Kośa, ii. 44 d, p. 210, viii. 3 c, p. 140.

3. *mūtrapuriṣa* absent chez les Quatre rois.

39 a-b. L'aliment en bouchées, dans le Kāma ; il consiste en trois *āyatanas.* [1]

Ne naissent dans les deux Dhātus supérieurs que les êtres dépouillés de désir à l'endroit de cet aliment ; donc cet aliment n'existe que dans le Kāmadhātu.

Il consiste en odeurs, saveurs, tangibles. En effet, odeurs, saveurs et tangibles sont mis en bouchées *(kavaḍa)* — c'est-à-dire en *piṇḍas* — et ensuite avalés *(abhyavaharaṇa = gilana).* Cette double opération est faite par la bouche et le nez qui séparent les morceaux *(grāsavyavaccheda).* [2]

Mais comment attribuer la qualité d'aliment aux odeurs, etc., qui se trouvent dans l'ombre *(chāyā)* et la lumière chaude *(ātapa,* i. 10 a), dans la flamme *(jvālā),* dans l'éclat [des gemmes, etc.] *(prabhā)* ? [3] En effet les odeurs, etc., qui s'y trouvent *(tatratya)* ne sont pas mises en bouchées et avalées. — D'après l'Ecole, la définition : « L'aliment consiste en trois *āyatanas* », vise la généralité des cas. [4] [Les odeurs qui se trouvent dans l'ombre, etc., ne sont pas aliment ; mais, dans l'ensemble, l'odeur est aliment]. Mais [5] nous pensons que, bien qu'elles ne soient pas avalées, comme d'ailleurs elles contribuent à la durée de l'être *(sthitim āharanti, yāpanām āharanti),* ces odeurs rentrent dans la catégorie de l'aliment subtil ; comme par exemple le bain et les onguents *(snānābhyaṅgavat ;* voir i. trad. p. 69).

1. *kavaḍīkāra āhāraḥ kāme tryāyatanātmakaḥ* /

2. *kavaḍīkṛtyābhyavaharaṇāt* / *tat punar mukhena nāsikayā grāsavyavacchedāt.*

3. *chāyātapajvālāprabhāsu katham āhāratvam.* — Sur les éléments constitutifs de la molécule, ii. 22 : la plus petite partie du visible nommé *chāyā* comporte odeur, saveur, tangible.

Paramārtha n'est pas très clair : « *chāyā-ātapa-jvālā-prabhā* ces [odeurs], etc., comment aliments ? » ; Hiuan-tsang : « *chāyā-ātapa*-flamme-froid comment aliments ? »

Hiuan-tsang traduit par un simple *yeou (= punaḥ)* la phrase *yāny api tu nābhyavahriyante,* « qui cependant ne sont pas avalées ».

4. *bāhulyena kila eṣa nirdeśaḥ.*

5. D'après la Vyākhyā, Vasubandhu expose maintenant son opinion *(svābhiprāya).*

Mais pourquoi le *rupâyatana*, le visible (couleur et figure), n'est-il pas aliment ? En effet, on l'avale en bouchées.

39 c-d. Le *rūpāyatana* n'est pas aliment, car il ne conforte ni son organe ni les délivrés.[1]

Est aliment [13 b] ce qui conforte *(anugrah)* les organes et les grands éléments *(mahabhuta)* qui sont le support des organes. Or le visible, au moment où il est avalé *(abhyavaharakale)* — lorsque l'aliment, introduit dans la bouche, est mangé *(bhujyate)* — ne conforte ni son organe, l'œil, ni les grands éléments qui sont le support de l'œil. Il ne conforte pas non plus les autres organes, dont il n'est pas l'objet. Sans doute, aussi longtemps qu'on le voit, il cause plaisir et satisfaction, il conforte : mais, ce qui est confort et aliment dans ce cas, ce n'est pas le visible, c'est le *sparśa* agréable qui a pour objet le visible. L'explication que nous formulons ici est confirmée par le fait que le visible agréable ne conforte pas les Délivrés qui le voient. [Si le visible faisait fonction d'aliment quand on le voit, il conforterait les hommes délivrés du désir de l'aliment en bouchées, à savoir les Anāgāmins et les Arhats, comme les odeurs, saveurs, etc. confortent ces mêmes délivrés quand ils les avalent].

40 a-b. Le *sparśa*, la *saṃcetanā*, la *vijñā*, dans les trois Dhātus, quand ils sont impurs, sont aliment.[2]

Le *sparśa*, ce qui naît du concours des trois (iii. p. 96) ; la *manaḥsaṃcetanā*, c'est-à-dire l'acte mental *(mānasa karman*, iv. 1 c) ; le *vijñāna*, c'est-à-dire le *vijñānaskandha*.[3]

1. *na rūpāyatanaṃ tena svākṣamuktānanugrahāt* ||

Vibhāṣā, 130, 1. — Vibhaṅga, 13, *atthi rupaṃ kabalinkaro āhāro* | *atthi rūpaṃ na kabaliṅkāro āhāro* : il s'agit du *rūpaskandha* ; Vasubandhu parle du *rūpāyatana*.

2. *sparśasaṃcetanāvijñā āhārāḥ sāsravās triṣu* |

vijñā, comme on dit *prajñā* ; le sens est *vijñāna*.

L'aliment en bouchées, étant, de sa nature, les trois *āyatanas* d'odeur, de saveur et de tangible, est évidemment *sāsrava*, impur ; mais le *sparśa*, la *manaḥsaṃcetanā* et le *vijñāna* sont tantôt impurs, tantôt purs. C'est seulement quand ils sont impurs qu'ils sont aliment.

3. Le Lotsava n'explique pas le terme *vijñāna*. Paramārtha l'explique par *manovijñāna*, Hiuan-tsang par *vijñānaskandha*.

Pourquoi ne sont-ils pas aliment quand ils sont purs ? — Les Vaibhāṣikas disent : « Aliment signifie : qui fait croître l'existence *(bhava)*; or, purs, ils ont pour effet la destruction de l'existence ». Doctrine conforme à celle du Sūtra, que l'aliment a pour effet de faire durer *(sthiti)*, de faire aller *(yāpana)* les « existants » *(bhūta)*, de « favoriser » *(anugraha)* les « désirant la réexistence » *(saṃbhavaiṣin)* ». [1] — Or *sparśa, saṃcetanā* et *vijñāna*, quand ils sont purs, ne produisent aucun de ces deux effets.

« Existants » s'entend des êtres qui sont nés ; mais quel est le sens de l'expression « désirant la réexistence » ? [2]

Il s'agit de l'*antarābhava*, être ou existence intermédiaire, que Bhagavat [14 a] désigne en effet par cinq noms :

40 c-41 a. *Manomaya, saṃbhavaiṣin,* Gandharva, *antarābhava,* [*abhi*]*nirvṛtti.* [3]

L'être intermédiaire est dit *manomaya,* [4] parce qu'il est produit par le seul *manas (manonirjātatvāt),* parce qu'il se constitue *(bhāvāt)* sans s'appuyer *(anupādāya)* sur aucun élément extérieur, semence, sang, fleur, etc.

Il est dit *saṃbhavaiṣin,* parce que, de sa nature, il va au lieu de l'existence-naissance *(upapattibhava).*

Il est nommé Gandharva, parce qu'il mange l'odeur. [5]

1. Vyākhyā : *catvāra āhārā bhūtānāṃ sattvānāṃ sthitaye saṃbhavaiṣiṇāṃ cānugrahāya / katame catvāraḥ / kavaḍīkārāhāra audārikaḥ sūkṣmaś cāhāraḥ prathamaḥ / sparśo dvitīyaḥ / manaḥsaṃcetanā tṛtīyaḥ / vijñānam āhāraś caturthaḥ.* (Comp. viii. 3 c, p. 139-140).

Ekottara, 31, 6 : *bhūtānāṃ sthitaye yāpanāyai saṃbhavaiṣiṇāṃ cānugrahāya ;* Vibhāṣā, 130, 6 ; Saṃyutta, ii. 11, Majjhima, i. 261 : *cattāro 'me bhikkhave āhārā bhūtānāṃ ṭhitiyā saṃbhavesīnaṃ vā anuggahāya ... kabaliṃkāro āhāro olāriko vā sukhumo vā ....*

Sur l'expression *kāyassa ṭhitiyā yāpanāya,* Visuddhimagga, 32 et autres sources dans Rhys Davids-Stede *(yāpanā).*

sthitaye = avasthāpanāya, anugrahāya = punarbhavāya saṃbhavāya (Vyākhyā).

2. *bhūtā utpannāḥ / saṃbhavaiṣiṇo 'ntarābhavikāḥ.* — Voir 124, l. 4.

3. *manomayaḥ* [*saṃbhavaiṣī*] *gandharvaś cāntarābhavaḥ* / [*nirvṛttiḥ*].

4. *manomaya,* voir Kośa, ii. 44 d, viii. 3 c.

5. Ci-dessus p. 47.

Il est nommé *abhinirvṛtti*, parce que sa *nirvṛtti*, c'est-à-dire sa naissance *(janman)* est en vue *(abhi-mukhi)* de la naissance proprement dite *(upapatti*, existence-naissance).[1] Que « *abhinirvṛtti* = être intermédiaire », cela résulte du Sūtra : « Après avoir réalisé *(abhinirvartya)* un corps douloureux, il naîtra dans un monde douloureux »,[2] et encore du Sūtra qui dit : « Telle personne a abandonné les liens qui causent l'*abhinirvṛtti*, sans avoir abandonné les liens qui causent *upapatti* ».[3] Il y a quatre cas : 1. L'ascète détaché à l'endroit du Kāmadhātu et du Rūpadhātu, quand il est Anāgāmin[4] : il a abandonné les liens qui causent l'*abhinirvṛtti* ou existence intermédiaire, puisqu'il ne renaîtra plus dans les Dhātus où l'existence proprement dite est précédée d'une existence intermédiaire : il n'a pas abandonné les liens qui causent l'*upapatti*, l'existence proprement dite, car il renaîtra dans l'Ārūpyadhātu ; 2. l'Anāgāmin destiné à obtenir le Nirvāṇa dans l'existence intermédiaire *(antarāparinirvāyin*, iii. p. 39) : lié des liens d'*abhinirvṛtti*, délivré de

1. Hiuan-tsang : *abhinirvṛtti* (k'i, *utpāda*), parce que, tourné vers la naissance future, il est produit pour peu de temps.

2. .... un corps douloureux .... — Le Lotsava traduit *lus* = *kāya*, *ātmabhāva* ; les traducteurs chinois ont *svabhāva*. — La Vyākhyā donne les mots *savyābādhaṃ (saduḥkhatvāt) abhinirvartya*.

3. C'est un Sūtra à quatre pointes *(catuṣkoṭika)* : *asti pudgalo yasyābhinirvṛttisaṃyojanaṃ prahīṇaṃ nopapattisaṃyojanam* | *asti yasyopapattiprayojanaṃ prahīṇaṃ nābhinirvṛttisaṃyojanam* | *asti yasyābhinirvṛttiprayojanaṃ prahīṇam upapattisaṃyojanaṃ ca* | *asti yasya nābhinirvṛttiprayojanaṃ prahīṇaṃ nopapattisaṃyojanam*.

La distinction de l'*abhinirvṛtti* et de l'*upapatti* est élucidée Kosa, vi. 3, trad. p. 137-138.

Rhys Davids et Stede ont groupé beaucoup de références sous les mots *abhinibbatta*, *abhinibbatti*, *abhinibbatteti*. Une des plus intéressantes est Saṃyutta, iii. 152 (qui rappelle un peu la « brodeuse » de l'Upanishad).

Ajoutons que, dans Aṅguttara, ii. 134, on a [outre l'*orambhāgiya saṃyojana* qui fait renaître dans le Kāmadhātu] : *uppattipaṭilābhika saṃyojana* (corriger *upapatti)* et *bhavapaṭilābhika saṃyojana* : cette seconde catégorie est l'*abhinirvṛttisaṃyojana* de l'Abhidharma [*bhava* = *antarābhava* : l'Antarāparinibbāyi a rompu le lien qui produit l'*upapatti*, non pas le lien qui produit le *bhava*].

4. Les mots « quand il est Anāgāmin » sont nécessaires, car on peut se détacher des deux Dhātus inférieurs par un chemin mondain, donc d'une manière qui n'est pas définitive.

l'*upapatti ;* 3. l'Arhat, qui a abandonné les deux sortes de liens ; 4. toutes les personnes qui ne rentrent pas dans les catégories précédentes, qui n'ont abandonné aucune des deux sortes de liens.

D'après une autre explication, les *bhūtas* (p. 122 l. 9) sont les Arhats : l'expression *saṃbhavaiṣin* désigne les êtres qui désirent *(satṛṣṇa),* et qui par conséquent renaîtront.

Quels sont les aliments qui remplissent ces deux fonctions de faire durer et de « favoriser [la réexistence] ». [1]

D'après les Vaibhāṣikas, [2] les quatre aliments remplissent ces deux fonctions [14 b]. [3] — Car l'aliment en bouchées a pour résultat la réexistence *(punarbhavāya saṃvartate)* de ceux qui y sont attachés *(tadrāgiṇām).* Ceci est démontré par le Sūtra. Bhagavat a dit : « Les quatre aliments sont la racine de maladie-abcès-épine [Et par maladie-abcès-épine, on entend les cinq *upādānaskandhas* d'une nouvelle existence] ; sont la condition-causante *(pratyaya)* de la vieillesse-mort [Et la vieillesse-mort est la vieillesse-mort de l'existence à venir, ci-dessus, p. 65] ». [4]

[D'autre part, il est évident que l'aliment en bouchées fait durer les êtres vivants]. Mais comment la *manaḥsaṃcetanā* possède-t-elle ce pouvoir ? [5] — On raconte en effet qu'un homme, en temps de

1. *anugraha.* — Ici, par *saṃbhavaiṣin,* il faut entendre, conformément à la deuxième explication (ci-dessus l. 5), non pas les êtres intermédiaires, mais tous les êtres non libérés de la soif *(satṛṣṇa).*

2. Quatre opinions dans Vibhāṣā, 130, 1 ; Vasubandhu suit l'opinion orthodoxe *(p'ing kiā* dit : ...).

3. On voit bien que trois des quatre aliments — la *manaḥsaṃcetanā,* qui est acte ; le *vijñāna* considéré comme *vijñānabīja,* « la semence qu'est le *vijñāna* », que l'acte développe ou parfume *(karmaparibhāvita) ;* le *sparśa,* qui est associé à l'acte — ont pour résultat l'*anugraha,* la réexistence *(anugrahāya bhavati).* Mais comment l'aliment en bouchées a-t-il ce résultat ?

4. Saṃyukta, 15, 7 : *rogasya gaṇḍasya śalyasya catvāra āhārā mūlaṃ jarāmaraṇapratyayaḥ (?)* — D'après la Vyākhyā, les mots *jarāmaraṇapratyayaḥ* appartiennent à une autre rédaction du même Sūtra (Ekottara, 21, 7). — Vibhāṣā, 130, 8. — Saṃyutta, iii. 189 : *rūpaṃ rogo ti gaṇḍo ti sallaṃ ti ....*

5. La question concerne aussi le *sparśa* et le *vijñāna,* lesquels sont associés à la *manaḥsaṃcetanā.*

disette, désirait aller dans un autre pays. Mais il était épuisé par la faim et ses deux fils étaient jeunes. Sentant qu'il allait mourir, il remplit un sac de cendres, plaça ce sac sur un mur, et encouragea ses fils en leur disant que ce sac contenait des grains. Les deux enfants, par l'espérance, vécurent longtemps. Mais un homme vint qui prit le sac et l'ouvrit. Les enfants virent que c'était des cendres, et, leur espérance étant rompue, ils moururent. — De même on raconte que des marchands firent naufrage au large ; tourmentés par la faim et la soif, ils virent au loin une masse d'écume et crurent que c'était la rive ; l'espérance leur donna la force de se rendre en cet endroit et prolongea leur vie ; mais, arrivés, ils surent ce que c'était, et, leur espérance étant rompue, ils moururent.[1] — On lit dans le Saṃgītiparyāya[2] : « Les grands animaux marins gagnent la terre ferme, pondent leurs œufs sur la grève, les enterrent dans le sable, et regagnent l'océan. Si la mère garde le souvenir des œufs, les œufs ne pourrissent pas ; si la mère oublie les œufs, ils pourrissent ». — Cette rédaction ne peut être correcte,[3] car il est impossible que la pensée d'autrui [15 a] soit un aliment. Donc nous devons lire : « Si les œufs pensent à la mère, ils ne pourrissent pas ; s'ils oublient la mère, ils pourrissent ».

Cependant on ne peut douter que tous les *dharmas* impurs *(sāsrava)* n'accroissent le *bhava* ou existence. Pourquoi Bhagavat enseigne-t-il que les aliments sont au nombre de quatre ? — Parce qu'il vise l'essentiel :

41. Parmi les aliments, deux ont pour effet la croissance de

1. Ceci rappelle la « popular maxim » (Jacob, ii. 11) des *āśāmodakas*, « gâteaux d'espérance », ou *manomodakas*, « gâteaux faits de *manas* » de Nyāyakandalī, 130 et Nyāyavārttika, 43 (cités trad. de Sarvadarsana, Muséon, 1902, ad 16, 29).
Dans Si-do-in-dzou (Musée Guimet, Bibl. Etudes, viii, 1899), 125, la *mudrā* du boire et du manger, les quatre aliments, la sensation d'acidité que produit la pensée d'un fruit.

2. Le traité d'Abhidharma de ce nom, Nanjio, 1276, chap. 8, fol. 8 (Saeki) ; Vibhāṣā, 130, 6.

3. Remarque du Sautrāntika d'après certains commentateurs.

l'*āśraya* et de l'*āśrita,* deux pour effet la projection et la production d'une nouvelle existence.[1]

L'*āśraya*, c'est le corps muni d'organes, qui est le point d'appui *(āśraya)* de ce qui est appuyé *(āśrita)* sur lui : à savoir de la pensée et des mentaux *(cittacaitta).* L'aliment en bouchées fait croître le corps, le *sparśa* fait croître la pensée.[2] Ces deux aliments qui font vivre ce qui est né, qui sont semblables à la nourrice, sont la chose capitale pour la durée de l'être qui est né.

La *manaḥsaṃcetanā*, qui est acte, projette *(ākṣipati)* une nouvelle existence *(punarbhava)* ; cette nouvelle existence, ainsi projetée, est produite *(nirvṛtta)* du germe qu'est le *vijñāna (vijñānabījāt)* « informé » *(paribhāvita)* par l'acte.[3] La *manaḥsaṃcetanā* et le *vijñāna* sont donc les deux aliments qui font naître, qui sont semblables à la mère, qui sont la chose capitale pour la production de l'existence de l'être qui n'est pas né. [15 b]

1. *[atra vṛddhyartham āśrayā]śritayor dvayam |*
dvayam anyabhavākṣepanirvṛttyartham yathākramam ||

La Vibhāṣā explique quatre opinions :

1. *vijñāna, sparṣa, kavaḍīkāra :* nourrissent l'existence présente.
cetanā : nourrit l'existence à venir.
2. *sparśa, kavaḍīkāra :* nourrissent l'existence présente.
vijñāna, cetanā : nourrissent l'existence à venir.
3. *kavaḍīkāra :* nourrit l'existence présente.
sparśa, vijñāna, cetanā : nourrissent l'existence à venir.
4. Ping-kia : les quatre aliments ont les deux fonctions.

2. *teṣāṃ (cittacaittānāṃ) puṣṭaye sparśaḥ.* — Vyākhyā : *sukhavedanīyenānugrahāt | yaḥ kaścid vedanāskandhaḥ saṃjñāskandhaḥ sarvaḥ sa sparśaṃ pratītyetivacanāt.*

3. *manaḥsaṃcetanayā punarbhavasyākṣepaḥ | karmaparibhāvitād vijñānabījād abhinirvṛttiḥ.*

Paramārtha : Le *bhava* ainsi projeté naît du *vijñāna*-germe informé-parfumé par l'acte.

Hiuan-tsang : Par *punarbhava,* nouvelle existence, il faut entendre la « naissance » *(chēng)* future. Cette future naissance, la *manaḥsaṃcetanā* la projette. Etant projeté par l'aliment qu'est la *manaḥsaṃcetanā*, le *punarbhava* est produit par la force du *vijñāna*-germe parfumé par l'acte.

D'après P'ou-kouang, cette explication est de l'école Sautrāntika ; les Sarvāstivādins ne se servent pas de l'expression « *vijñānabīja* ».

Tout ce qui est « en bouchées » *(kavaḍīkāra)* est-il aliment ?[1] Il y a « bouchée » qui n'est pas aliment. Quatre cas : 1. *kavaḍīkāra* qui n'est pas aliment : ce qui, étant pris en bouchées, a pour effet la diminution des organes et la destruction des grands éléments qui les supportent[2] ; 2. aliment sans être *kavaḍīkāra* : les *sparśa, manaḥsaṃcetanā* et *vijñāna* ; 3. *kavaḍīkāra* qui est aliment : ce qui, étant pris en bouchées, a pour effet l'augmentation des organes et l'accroissement des grands éléments[3] ; 4. ni *kavaḍīkāra* ni aliment : le son, etc.

De même, en changeant les termes, pour les autres aliments.

Y a-t-il des *sparśa, manaḥsaṃcetanā, vijñāna*, qui ont pour effet l'augmentation des organes et l'accroissement des éléments, sans que toutefois ces *sparśa*, etc., soient des aliments ? — Oui : ceux qui appartiennent à une terre *(bhūmi)* différente de la terre dans laquelle est né l'être envisagé, et, dans toutes les terres, ceux qui sont purs *(anāsrava)*.[4]

Ce qui, consommé *(paribhukta)*, est nuisible à celui qui l'a consommé *(paribhoktar)*, reçoit cependant le nom d'aliment. D'après les Vaibhāṣikas, en effet, c'est à deux moments que la chose consommée fait fonction d'aliment : 1. aussitôt consommée, elle écarte la faim et la soif ; 2. digérée, elle augmente les organes et les grands éléments (Vibhāṣā, 130, 7).[5]

1. Saṃgītiparyāya, 1, 7. — *yaḥ kaś cit kavaḍīkāraḥ sarvaḥ sa āhāraḥ | syāt kavaḍīkāro nāhāraḥ | syād āhāro na kavaḍīkāraḥ | syād ubhayam | syān nobhayam iti cātuṣkoṭikam.*

2. *yaṃ kavaḍīkāraṃ pratītyendriyāṇām apacayo bhavati mahābhūtānāṃ ca paribhedaḥ.*

3. *yaṃ kavaḍīkāraṃ pratītyendriyāṇām upacayo bhavati mahābhūtānāṃ ca vṛddhiḥ.*

4. *syāt sparśādīn pratītyendriyāṇām upacayo bhavati mahābhūtānāṃ ca vṛddhiḥ | na ca te āhāraḥ || syāt | anyabhūmikān anāsravāṃś ca* (Vibhāṣā, 129, 14).

Sur la « matière » *aupacayika* provenant de *samādhi*, i. trad. p. 69.

5. D'après Hiuan-tsang. — Vyākhyā : *yaś ceha paribhuktaḥ kavaḍīkāro bhoktur bādhām ādadhāti sa kim āhāraḥ | so 'py āhāraḥ | apāte bhojanavelāyām anugrahāt.*

Ceci amène à poser une autre question.

Combien d'aliments dans les diverses destinées *(gati)*, dans les diverses matrices *(yoni)* ? — Tous dans toutes. — Comment peut-on dire qu'il y ait, dans les enfers, aliment en bouchées ? — Les pilules de fer rouge et le cuivre fondu ne sont-ils pas aliment ? [1] — S'il en va ainsi, si ce qui est nuisible *(vyābādhāya)* est aliment, [16 a] la théorie des quatre cas *(cātuskoṭika)* [du Saṃgītiparyāya, p. 127 n. 1] est à rejeter, comme aussi les définitions du Prakaraṇagrantha (7, 5) qui dit : « Qu'est-ce qui est aliment en bouchées ? — Les bouchées en raison de quoi il y a augmentation *(upacaya)* des organes, accroissement et maintien *(yāpanā)* des grands éléments » et le reste. — La doctrine de l'existence de l'aliment en bouchées dans les enfers n'est pas en contradiction avec les définitions que vous rappelez. Ces définitions, en effet, s'appliquent à l'aliment en tant qu'il augmente *(upacaya)*. [2] Mais les objets de consommation qui ont pour effet de diminuer *(apacaya)*, possèdent cependant, dans les enfers, le caractère d'aliment [3] : ils écartent, au moins pour un temps, la faim et la soif. D'ailleurs dans les enfers dits *prādeśika* (iii. 59 c), l'aliment en bouchées existe comme chez les hommes. Donc l'aliment en bouchées existe dans les cinq destinées.

A propos de l'aliment en bouchées, nous examinerons le Sūtra : « Celui qui nourrit cent Rishis hétérodoxes détachés du Kāma, celui qui nourrit un seul Pṛthagjana *jambuṣaṇḍagata*, ce dernier don est beaucoup plus fécond que le premier ». [4] Que faut-il entendre par l'expression « Pṛthagjana *jambuṣaṇḍagata* » ?

1. *pradīptāyaḥpiṇḍa, kvathitatāmra.* — Voir par exemple le Pañcaśikṣāsūtra, Feer, Fragments du Kandjour, 241.

2. *upacayābhisaṃdhivacanād avirodhaḥ.* Vyākhyā : Ce qui a pour effet l'augmentation est l'aliment par excellence *(mukhya)*.

3. *āhāralakṣaṇaprāptatvāt.*

4. On peut reconstituer le Sūtra [voir iv. 117] :
yaś ca tiryagyonigatānāṃ śatāya dānaṃ dadyāt / yaś caikasmai duḥśīlāya manuṣyabhūtāya dānaṃ dadyāt / ato dānād idaṃ dānaṃ mahāphalataram // [yaś ca duḥśīlānāṃ manuṣyabhūtānāṃ śatāya dānaṃ dadyāt / yaś caikasmai śīlavate manuṣyabhūtāya ....] // yaś ca bāhyakānāṃ

[Trois opinions dans Vibhāṣā, 130, 12] 1. D'après la première opinion, *jambuṣaṇḍa* signifiant Jambudvīpa,[1] il faut comprendre : « Tous les êtres habitant le Jambudvīpa qui ont un ventre ».[2] — Cette explication est inadmissible ; car l'expression « un Pṛthagjana ... » ne peut désigner « tous les êtres ... ». Eût-elle semblable valeur, on ne voit pas pourquoi le Sūtra enseignerait que le don fait à un nombre infini de Pṛthagjanas est plus méritoire que celui fait à un petit nombre, à une centaine de Rishis : la chose va de soi, la chose n'a rien de surprenant.[3] — 2. D'après la deuxième opinion, le Pṛthagjana en question, c'est le Bodhisattva proche de la Bodhi.[4] [16 b] — 3. D'après les partisans de la troisième opinion, la deuxième opinion est insoutenable : en effet le don fait à semblable Bodhisattva est d'un mérite incalculable, est d'un mérite supérieur au don fait à cent koṭis d'Arhats. Le terme de la comparaison serait beaucoup trop bas. — Donc, disent les Vaibhāṣikas, ce Pṛthagjana est l'homme qui a obtenu les racines de bien nommées *nirvedhabhāgīyas*.[5]

kāmavītarāgāṇām ṛṣīṇāṃ śatāya dānam dadyāt / yaś caikasmai pṛthagjanāya jambuṣaṇḍagatāya dānaṃ dadyāt / ato dānād idam dānam mahāphalataram // bāhyakebhyo vītarāgebhyaḥ srotaāpattiphalapratipannakāya dānam aprameyataram ...

Dans le Dakkhiṇāvibhaṅgasutta (Majjhima, iii. 255) : *tiracchānagate dānam datvā sataguṇā dakkhiṇā paṭikaṅkhitabbā / puthujjane dussīle ... sahassaguṇā ... / putthujjane sīlavante ... satasahassaguṇā ... / bāhirake kāmesu vītarāge ... koṭisahassaguṇā ... / sotāpattiphalasacchikiriyāya paṭipanne dānaṃ datvā asaṃkheyyā appameyyā dakkhiṇā paṭikaṅkhitabbā.*

Sur la valeur du don d'après le champ, Kośa, iv. 117.

1. Bhagavat a dit : *yāḥ kāś cij jambuṣaṇḍāt sravantyaḥ sarvās tāḥ samudranimnāḥ samudrapravaṇāḥ samudraprāgbhārāḥ.*

(A comparer Aṅguttara, v. 22, Saṃyutta, v. 39).

2. *jambuṣaṇḍagata* = *jambudvīpanivāsin.*

On peut rappeler que Jambudvīpapuruṣa = Bouddha (Kośa, vii. 30 a-c).

kukṣimantaḥ, « qui ont un ventre » = qui possèdent la capacité de manger, depuis le début de la vie embryonnaire.

3. *kiṃ cātra viśeṣaḥ*. — Vyākhyā : *kim atrāścaryam ...*

4. *saṃnikṛṣṭabodhisattva* = *āsannābhisambodhi.*

5. Etats spirituels qui précèdent immédiatement l'abandon de la qualité de Pṛthagjana = l'entrée dans le Chemin = l'acquisition de la qualité de candidat au premier fruit, vi. 17.

A notre avis, l'expression *jambuṣaṇḍagata* ne signifie pas étymologiquement « possesseur des *nirvedhabhāgīyas* »[1] ; l'usage n'accorde pas ce sens à cette expression ; ni le Sūtra ni le Śāstra ne l'emploient dans ce sens : l'explication proposée est donc fantaisiste. — A la vérité, le nom de *jambuṣaṇḍagata,* « assis sous l'arbre Jambu », ne convient qu'au seul Bodhisattva, [comme il est dit : « Le Bodhisattva Sarvārthasiddha, sorti pour aller voir le Kṛṣigrāmaka, assis au pied d'un arbre *jambu,* entra dans le premier *dhyāna* » [2]]. Ce Bodhisattva est un Pṛthagjana, il est détaché du Kāma : on peut donc le comparer avec les Rishis hétérodoxes détachés du Kāma, et dire que le don qu'on lui fait est plus méritoire que le don fait aux Rishis. Sans doute, le don fait à ce Bodhisattva est plus méritoire que le don fait à un nombre infini de Rishis : si le Sūtra dit qu'il est plus méritoire que le don fait à cent Rishis, c'est parce que le Sūtra explique la gradation du mérite par le multiple cent [3] : « nourrir cent animaux, nourrir un homme immoral, nourrir cent hommes immoraux .... ». Observons que, poursuivant ces comparaisons, le Sūtra ne parle plus du *jambuṣaṇḍagata.* Il ne dit pas : « Le don fait au candidat au fruit de Srotaāpanna est incomparablement plus grand que le don fait à des *jambuṣaṇḍagatas* » — ce qu'il dirait si *jambuṣaṇḍagata* signifiait « possesseur des *nirvedhabhāgīyas* » — mais bien, reprenant les Rishis comme terme de comparaison : « Le don fait à un candidat au fruit de Srotaāpanna est incomparablement plus grand que le don fait à cent Rishis hétérodoxes .... ».

Nous avons vu quel est le Pratītyasamutpāda des êtres et comment

1. *na tv iyam anvarthā saṃjñā nāpi paribhāṣitā.*

2. *kṛṣigrāmakaṃ vyavalokanāya nirgataḥ sarvārthasiddho bodhisattvo jambuvṛkṣamūle niṣaṇṇaḥ prathamaṃ dhyānam utpāditavān.* — On a viii. 27 c, Vyākhyā, une autre rédaction : *bodhisattvo hi karmāntapratyavekṣaṇāya* [*karmānta* = terrain labouré] *niṣkrānto jambumūle prathamaṃ dhyānam utpāditavān* — Divya, 391 : *asmin pradeśe jambūcchāyāyāṃ niṣadya ....* — Majjhima, i. 246 : ... *pitu sakkassa kammante sītāya jambucchāyāya nisinno vivicc eva kāmehi ... paṭhamaṃ jhānam upasampajja ...* ; Lalita, Lefman, 128 (chapitre xi) : *avalokya ca kṛṣikarmāntam ....* ; Mahāvastu, ii. 45, 26.

3. *śatagrahaṇaṃ tu pūrvādhikārāt.*

les êtres durent. Nous avons vu aussi comment la mort résulte de l'épuisement de la vie *(āyus)*, etc. (ii. 45 a, trad. 217). Il nous reste à dire quel *vijñāna* est présent au moment de la mort et de la naissance. [17 a]

42 a-c. Rupture, reprise, détachement, perte du détachement, mort et naissance sont regardés comme propres au *manovijñāna*.[1]

C'est par la seule connaissance mentale qu'ont lieu la rupture et la reprise des racines de bien ; le détachement soit d'un Dhātu, soit d'une *bhūmi* (premier *dhyāna*, etc.), et la perte de ce détachement ; la mort et la naissance. — Ce qui est vrai de la naissance est évidemment vrai du commencement de l'existence intermédiaire : il est inutile d'en parler.[2]

42 d. La mort et la naissance, avec la sensation d'indifférence.[3]

Le terme *cyuta* est l'équivalent de *cyuti*, mort ; le terme *udbhava*, l'équivalent d'*upapatti*, naissance.

Le *manovijñāna*, à la mort et à la naissance, est associé à la sensation *(vedanā)* d'indifférence, *upekṣā*, c'est-à-dire à la sensation

1. *chedasaṃdhānavairāgyahānicyutyupapattayaḥ* /
manovijñāna eveṣṭāḥ

La rupture des racines de bien résulte de la « vue fausse » *(mithyādṛṣṭi)*, laquelle, étant de réflexion *(saṃtīrikā)*, est mentale *(mānasī)* ; la reprise de ces racines résulte de la « vue correcte » et du doute *(samyagdṛṣṭi, vicikitsā)*, qui sont mentaux (iv. 79-80).

C'est dans le seul *manovijñāna* qu'a lieu le détachement ; car le détachement ne peut être obtenu que par une pensée recueillie *(samāhita)* ; la perte du détachement est causée par le jugement incorrect *(ayoniśomanasikāra)*, lequel est *vikalpa*, donc purement mental.

La mort se produit dans un *vijñāna* propice à la coupure de la série : donc chez une personne où l'activité des cinq organes de connaissance sensible est « rentrée » *(cyutiḥ saṃkṣiptapañcendriyapracārasya pravāhacchedānukūle vijñāne bhavati)* [Sur *saṃkṣipta*, vii. trad. p. 20]. La naissance *(upapatti)* ne convient qu'au *manovijñāna* puisqu'elle a lieu avec « un esprit troublé » *(viparyastamati*, iii. 15).

2. *antarābhavapratisaṃdhir apy uktarūpaḥ*. — C'est-à-dire *pratisaṃdhisāmānyād anukto 'py uktakalpa iti nocyate*.

3. *upekṣāyāṃ cyutodbhavau* //

ni-agréable-ni-désagréable. Cette sensation n'est pas vive *(paṭu)* ; les autres sensations sont vives et, par conséquent, le *vijñāna* naissant et mourant ne peut leur être associé, car, dans cette hypothèse, il serait lui-même vif.

43 a. Ni l'une ni l'autre pour le « recueilli », pour le « sans-pensée ». [1]

La mort et la naissance ont lieu dans le *manovijñāna* [, pour et par le *manovijñāna*]. Mais la mort ne peut avoir lieu chez un homme dont la pensée *(citta = manovijñāna)* est recueillie. [2] La pensée recueillie se trouve dans une terre *(bhūmi)* — premier *dhyāna*, etc. — dissemblable *(visabhāga)* du Kāmadhātu où nous supposons que se trouve le mourant et le naissant. D'autre part, si nous considérons l'être qui meurt ou qui naît dans une terre de recueillement, sa pensée n'est certainement pas recueillie, car la pensée recueillie n'est recueillie que par effort ; elle est *ābhisaṃskārika :* elle est donc toujours vive *(paṭu)*. Enfin, la pensée recueillie est *anugrāhaka :* c'est-à-dire que, de sa nature, elle tend à durer, à faire durer ; donc elle n'est pas idoine à la coupure de la série.

Il n'y a pas non plus mort ou naissance pour le « sans-pensée », [l'homme entré dans la *nirodhasamāpatti* ou l'*asaṃjñisamāpatti*, le dieu qui goûte la rétribution de l'*asaṃjñisamāpatti*, ii. 41 d]. Le sans-pensée ne peut être tué [17 b] : lorsque son corps *(āśraya =* l'appareil sensoriel, iii. 41) commence à dépérir *(viparinantum)* — soit par l'action du glaive ou du feu, soit par épuisement de la rétribution des recueillements — alors, de toute nécessité, la pensée liée au corps [et existant à l'état de germe dans le corps] devient présente et meurt. [3]

1. *naikāgrācittayor etau.* — Kathāvatthu, xv. 9 ; Kośa, viii. 16.

2. Le Bhāṣya dit simplement : [*na samāhitacittasya cyutir upapattir vā*] *visabhāgabhūmikatvād ābhisaṃskārikatvād anugrāhakatvāc ca.*

Bhagavat sort du quatrième *dhyāna* pour mourir, Dīgha, ii. 156 ; voir ci-dessous p. 134 n. 2.

3. *nāpy acittakasya / so 'cittaka upakrantuṃ (= mārayituṃ) na śakyate (śastrādibhiḥ) / yadā cāsyāśrayo viparinantum ārabhate (śastreṇāgninā*

L'état de non-pensée est incompatible aussi avec la naissance, car toute cause de coupure de la pensée y manque, car il ne peut y avoir naissance sans *kleśa*.[1]

L'existence-mort *(maraṇabhava)* peut être bonne, mauvaise, non-définie *(avyākṛta)*. En ce qui concerne la mort de l'Arhat,

43 b. On obtient le Nirvāṇa dans deux pensées non-définies.[2]

A savoir dans une pensée *airyāpathika* ou dans une pensée *vipākaja*. Du moins d'après les docteurs qui croient que, dans le Kāmadhātu, une pensée *vipākaja* peut être d'indifférence *(upekṣā)* (iv. 48) ; mais, pour les docteurs d'un avis opposé (iv. 47), on n'obtient le Nirvāṇa dans une pensée *airyāpathika*.

vopakramān nirodhasamāpattim asaṃjñisamāpattiṃ vā samāpannasya asaṃjñisamāpatter vipāke 'vasthitasya vipākavedhaparisamāpteḥ *| avaśyam asya tadānīṃ tadāśrayapratibaddhaṃ (= āśraye bījabhāvenāvasthitam) cittaṃ saṃmukhībhūya pracyavate.*

On peut comprendre : « la pensée, étant devenue présente, tombe (= meurt) » ; ou bien « la pensée de ce [Pudgala] étant devenue présente [= étant entrée en activité = *samudācarya*], ce Pudgala tombe » ; ou bien encore *saṃmukhībhūya* = *saṃmukhībhāvya* [avec chute du *ṇi*, comme on dit : « Il y a un vent qui fait pousser les feuilles, il y a un vent qui dessèche les feuilles » = *asti parṇaruho vāto 'sti parṇaśuṣo 'paraḥ* ; variante du commentaire d'Uṇādi, 2. 22], avec le sens : « .... ayant rendu présente la pensée, le Pudgala meurt ».

Comment la pensée, interrompue par le recueillement, renaît, ii. trad. p. 212.

1. *upapattau tv ayuktam acittakatvam | cittacchedahetvabhāvād vinā ca kleśenānupapatteḥ.* — Texte fourni par la Vyākhyā, confirmé par le Lotsava et par Paramārtha. — Hiuan-tsang lit *hetvabhāvāt* = « parce que la cause de la naissance manque », et non pas *cittacchedahetvabhāvāt* (qui fait difficulté).

On a vu, iii. 38, que la naissance a lieu par tous les *kleśas*, passions, propres à la terre où elle a lieu *(sarvakleśair hi tadbhūmikair upapattiḥ pratisaṃdhibandho bhavati)*.

2. *nirvāty avyākṛtadvaye |*

La pensée à la mort peut être bonne, mauvaise, non définie. Il y a quatre sortes de pensée non définie : *vipākaja*, *airyāpathika*, *śailpasthānika*, *nairmāṇika* (ii. 71 b, trad. p. 320). — Il y a lieu de préciser à quelle catégorie appartient la pensée de l'Arhat mourant, [la pensée par laquelle il entre dans le Nirvāṇa, *nirvāti*].

Dans Visuddhi, 292, des Arhats meurent assis, couchés, marchant. [Donc avec des pensées *airyāpathika* ?]

Pourquoi la dernière pensée de l'Arhat est-elle nécessairement non-définie ? — Parce que cette sorte de pensée, étant très faible,[1] est idoine à la coupure de la pensée, c'est-à-dire à la coupure définitive de la pensée.[2]

Dans quelle partie du corps le *vijñāna* périt-il à la mort ? — Quand la mort ou « chute » *(cyuti)* a lieu en une fois *(sakṛccyuti)*, le *kāyendriya* (organe du corps ou du tact) périt en un instant avec le *manas*.

43 c-44 a. Quand la mort est graduelle, le *manas* meurt dans les pieds, au nombril, dans le cœur, suivant que l'être va en bas, chez les hommes, chez les Suras, ou ne renaît pas.[3]

adhoga, qui va en bas, qui doit renaître dans les mauvaises destinées ; *nṛga*, qui va chez les hommes, qui doit renaître dans la destinée humaine ; *suraga*, qui va chez les dieux, qui doit renaître dans une destinée divine. De ces êtres le *vijñāna* meurt respectivement dans les pieds, dans le nombril, dans le cœur.

1. *durbalatvāt = paramāpaṭutvāt.*

2. Bhāṣya : *tad hi cittacchedānukūlam.* — Il y a deux « coupures de pensée » *(cittaccheda)* : la coupure *apratisaṃdhika*, coupure définitive, telle que la pensée à la mort n'est pas suivie de la pensée de l'existence intermédiaire ; la coupure *sapratisaṃdhika*, telle que la pensée à la mort se continue dans la pensée de l'être intermédiaire [Coupure de la série de pensées qui dure une vie, coupure du *bhavaṅga* dans les sources pâlies]. Dans ce dernier cas, la pensée peut être aussi bonne ou mauvaise.

Sur la nature de la pensée de l'Arhat mourant et, en général, du mourant, Kathāvatthu, xxii. 3. (La mort a lieu dans le *pakaticitta*, une pensée de Kāmadhātu pour un être du Kāmadhātu). — Sur la mort des deux espèces d'Arhat, Compendium, Introduction, p. 75.

3. *kramacyutau pādanābhihṛdayeṣu manaścyutiḥ /*
adhonṛsuragājānām

Sur les deux genres de mort, mort en une fois, mort graduelle, ii. 15, trad. p. 133, Vibhāṣā, 190, 3.

Quand la mort est graduelle, les organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût, l'organe sexuel, les « organes » de la sensation agréable et désagréable disparaissent d'abord ; restent l'organe du tact *(kāyendriya)*, l'organe vital *(jīvitendriya)*, le *manas* et la sensation d'indifférence *(upekṣendriya)* : ces quatre *indriyas* périssent ensemble.

aja, qui ne renaît pas, l'Arhat : son *vijñāna* meurt aussi dans le cœur ; d'après une autre opinion, dans la tête.[1]

Comment le *vijñāna* meurt-il dans telle ou telle partie du corps ? — Parce que c'est dans telle ou telle partie qu'a lieu la destruction de l'organe du tact.[2] [A cet organe — qui seul lui reste comme support, *āśraya*, iii. 41 — est liée l'activité du *vijñāna*, lequel est immatériel et hors l'espace]. Le *vijñāna* meurt par la destruction de l'organe du tact, laquelle a lieu dans une certaine place. Vers la fin de la vie, l'organe du tact périt peu à peu ; à la fin il ne reste plus que dans telle ou telle partie où il finit par disparaître ; de même que de l'eau placée sur une pierre chaude diminue graduellement et que c'est à une certaine place qu'elle finit par disparaître.

C'est ainsi qu'a lieu la mort graduelle ; en général, le mourant est affligé par des sensations qui brisent les parties vitales *(marman)*.

44 b. Les parties vitales sont fendues par l'eau, etc.[3]

On nomme *marmāṇi*,[4] parties vitales, les parties quelconques du corps qui ne peuvent être endommagées sans que la mort s'ensuive.

1. Beal, Catena, 41, d'après une Gāthā qui doit être de Grand Véhicule, donne des indications différentes.

Pour le Saint, la tête ; pour le futur dieu, les yeux ; pour le futur homme, le cœur ; pour le futur *preta*, l'aine ..... On peut deviner la future destinée du mort en examinant quelle partie reste le plus longtemps chaude.

Vaṅgīśa, avant sa conversion, auscultait le crâne avec succès, et savait si le mort renaissait homme, dieu ou damné. Mais, auscultant le crâne d'un Arhat, il reste *a quia* (Theragāthā, Commentaire, Brethren, 395).

On voit, Avadānaśataka, i. 5, que les rayons rentrent dans une certaine partie du corps du Bouddha d'après la destinée qu'il a prédite. [Dans les pieds, quand il s'agit d'un damné ...].

2. *kāyendriyasya teṣu nirodhāt.* – Le *vijñāna*, étant immatériel *(arūpitvāt)*, ne réside pas dans un lieu *(adeśastha)* ; mais il a pour support le corps muni d'organes.

3. *marmacchedas tv abādibhiḥ* |

Sur les parties vitales, les 404 maladies, Vibhāṣā, 190, 13 et suiv., Saddharmasmṛtyupasthāna, 8, 1. — Bodhicaryāvatāra, ii. 41 *(marmacchedādivedanā)*.

4. Glose pâlie citée dans « Expositor » (P.T.S.), 132 : *maranti anenāti yasmin tālite na jīvati taṃ ṭhānaṃ mammaṃ nāma.*

Lorsqu'un des éléments, eau, feu ou vent, est extrêmement troublé, les parties vitales sont fendues pour ainsi dire *(chidyanta iva)* par de terribles sensations qui sont pour ainsi dire des couteaux aigus. En disant que les parties vitales sont fendues *(marmaccheda)*, on ne veut pas dire qu'elles sont fendues comme du bois. Ou bien il faut entendre que, tout comme si elles étaient fendues, elles sont désormais incapables d'activité *(na punaś ceṣṭante)*.

Pourquoi les parties vitales ne sont-elles pas fendues par le trouble de l'élément-terre ? — Parce qu'il n'y a que trois *doṣas*, à savoir la bile, le phlegme et le vent, qui sont en ordre principal eau, feu et vent. D'après une autre opinion, parce que, le monde périssant par ces trois éléments (iii. 100 a), la mort aussi a lieu par ces trois éléments. [1]

Quant aux dieux *(devaputra)*, leurs parties vitales ne sont pas fendues. Mais, chez le dieu dont la mort approche *(= cyavanadharmin)*, apparaissent cinq signes avant-coureurs *(ñe baḥi ltas)* : 1. de ses vêtements et de ses ornements sortent des sons déplaisants ; 2. l'éclat de son corps diminue ; 3. des gouttes d'eau restent attachées à son corps après le bain ; 4. malgré sa mobilité naturelle, son esprit se fixe sur un objet ; 5. ses yeux, naturellement fixes, s'ouvrent, se ferment, sont troubles. Et il y a cinq signes de mort : 1. les vêtements se souillent ; 2. les couronnes se fanent ; 3. la sueur apparaît aux aisselles ; 4. le corps émet une mauvaise odeur ; 5. le dieu ne se plait plus sur son siège. [2]

1. I-tsing (Takakusu, 131) cite un Sūtra qui énumère quatre *doṣas :* « The *chü-lu*, i. e. making the body slothful and heavy, owing to an increase of the element earth », plus *śleṣman (kapha)*, *pitta* et *vāta*. — Takakusu traduit *chü-lu* = *gulma :* « the phonetical probability is rather ni favour of *guru* or its derivation *(gaurava)* ». [Mais le quatrième *doṣa* classique est le sang, Jolly, Grundriss, 41]. — Sur les trois *doṣas*, Rhys Davids-Stede signalent Milinda, 43, 172 et Sumaṅgalavilāsinī, i. 133 ; Takakusu, Comm. de Cullavagga, v. 14, 1, Mahāvagga, vi. 14, 1.

2. Sur les signes de la mort chez les dieux, Vibhāṣā, 70, 16, Ekottara, 26, 15, Ratnarāśisūtra.

Beal, Catena, 97, cite une source qui combine les deux listes avec des omissions, total cinq. — Chavannes, i. 425 (Nanjio, 1359), a une liste de sept signes : 1. éclat de la nuque éteint ; 2. fleurs flétries ; 3. teint altéré ; 4. poussière sur les vête-

Bhagavat classe les êtres qui naissent, durent et meurent,[1] en trois catégories *(râśi)* : catégorie prédestinée au salut, catégorie prédestinée à la perte, catégorie non prédestinée.

44 c-d. L'Ārya et le coupable d'*ānantarya* sont prédestinés, le premier au salut, le second à la perte.[2] [19 a]

Qu'est-ce que le « salut », *samyaktva*[3] ? — D'après le Sūtra, l'abandon complet de l'affection, de la haine, de l'erreur, de toutes les passions *(kleśa)*, [c'est-à-dire le Nirvāṇa]. — Qu'est-ce qu'un Ārya ? — Celui en qui est né le Chemin, c'est-à-dire le chemin pur *(anâsrava)*. Ārya, parce que « allé au loin » *(ârâd yâtaḥ)* du mal,[4] puisqu'il possède la disconnexion *(visaṃyoga*, ii. 55 d, p. 278) d'avec

ments ; 5. sueur aux aisselles ; 6. corps amaigri ; 7. : « il avait quitté son trône ».

Ailleurs on ne rencontre que la seconde liste : Divya, 193 : *cyavanadharmino devaputrasya pañca pūrvanimittāni prādurbhavanti* [Ce qui correspond mot pour mot au texte que traduit le Lotsava comme préambule à notre première liste] *akliṣṭāni vāsāṃsi kliśyanti / amlānāni malyani mlāyanti / daurgandhyam kāyena (?) niṣkrāmati / ubhabhyāṃ kakṣābhyāṃ svedaḥ prādurbhavati / cyavanadharmā devaputraḥ sva āsane dhṛtiṃ na labhate* [Ce qui est notre seconde liste]. — Même liste dans la Lettre amicale de Nāgārjuna, JPTS, 1886, 100 (où on a comme troisième signe : The colour of the body becoming ugly ; comparer Itivuttaka, § 83).

On sait que cinq signes distinguent les dieux des mortels : pas de sueur, pas de poussière, pas de clignement d'yeux, pas d'ombre, ne pas toucher le sol (voir les références de Bloomfield, Pārçvanātha, Baltimore, 1919, p. 51).

Dans Divya, 222, Māndhātar ne diffère de Śakra que par le clignement des yeux.

1. Hiuan-tsang ajoute : « qui sont dans l'existence intermédiaire ».

2. *samyaṅmithyātvaniyatā āryānantaryakāriṇaḥ /*

Kośa, iv. 80 d, trad. 177.

Ekottara, 13, 20, Dīrgha, 13, 20, Mahāvyutpatti, 95, 11.

Dīgha, iii. 217, *tayo rāsī, micchattaniyato rāsi, sammattaniyato rāsi, aniyato rāsi* ; Puggalapaññatti, 13, ne connaît que le *puggala niyata* (*pañca puggalā ānantarikā ye ca micchādiṭṭhikā niyatā*, voir Kośa, v, trad. p. 18, iv, p. 202) et l'*aniyata* ; mais Dhammasaṅgaṇi, 1028, connaît les trois catégories [L'explication, comme on voit par la note de la traductrice et Atthasālinī, 45, diffère de l'explication de l'Abhidharma]. — Sur les *aniyatas*, Nettippakaraṇa, 96, 99 et commentaire.

3. *samyaktva* défini vi 26 a (trad. p. 180, n. 4).

4. Etymologie traditionnelle.

les *kleśas*. — Comment l'Ārya est-il prédestiné *(niyata)* au salut ? — Parce qu'il obtiendra certainement le Nirvāṇa. — Mais l'homme qui acquiert les *mokṣabhāgīyas* (vi. 24 c), lui aussi, obtiendra certainement le Nirvāṇa. Pourquoi ne pas le considérer comme prédestiné au salut ? — Parce qu'il peut commettre les péchés qui feront de lui un « prédestiné à la perte » ; ou bien parce que, s'il est en effet prédestiné au Nirvāṇa, le moment de son arrivée au Nirvāṇa n'est pas fixé, comme c'est le cas pour les Āryas à commencer par « celui qui, au maximum, renaîtra sept fois » *(saptakṛtvaḥparama*, vi. 34 a).

Qu'est-ce que la perte, *mithyātva ?* — Les destinées infernale, animale, de *preta*. L'homme qui commet les *ānantaryas* (iv. 96) renaîtra certainement en enfer ; il est donc prédestiné à la perte.

Le non prédestiné *(aniyata)* est celui qui n'est pas prédestiné au salut ou à la perte. Qu'il devienne prédestiné à l'un ou à l'autre, ou qu'il continue à ne pas être prédestiné, cela dépend en effet de ses actes futurs. [xi]

Nous avons décrit le monde des êtres ; nous passons à la description du monde réceptacle *(bhājanaloka)*. [1]

45. Voici comment on pense que le monde réceptacle est disposé. En bas le cercle du vent, non-mesurable, haut de seize cent mille lieues. [2]

1. Les sources les plus anciennes sont des Sūtras du Dīrgha et du Madhyamāgama, notamment Dīrgha, 30 ; parmi les Sūtras plus récents, Nanjio 549 (le Hi-shai de Beal) ; parmi les Śāstras, Nanjio, 1297, la Lokaprajñāpti et la Kāraṇaprajñāpti (analysées dans Cosmologie bouddhique), la Vibhāṣā. — Il semble que Vasubandhu résume ici toute cette littérature. — Le Saddharmasmṛtyupasthāna (Lévi, Pour l'histoire du Rāmāyaṇa, JAs. 1918, i.), Divya, xvii. (conquêtes de Māndhātar, xxxii. = Nanjio 643 et suiv.), appartiennent aussi au Petit Véhicule. — Pour les sources pâlies, Lotus, 842, Sp. Hardy, Legends and theories, 1886. Sources chinoises (des deux Véhicules), Beal, Catena, 1871, et Four Lectures. Le schéma de l'univers dans Georgy, Alphabetum Tibetanum, 1772, Gogerly, Ceylon Buddhism, 1908, vol. ii, Sp. Hardy, Legends, 104. — Hastings, Encyclopédie Morale et Religions, art. Cosmogony and Cosmology (Buddhist), iv. 129-138, B. C. Law, Heaven and Hell in Buddhist perspective, 1925 ; je n'ai pas vu la Buddhist Cosmology de Mac Govern (Londres, 1923 ?).

2. *tatra bhājanalokasya saṃniveśam uśanty adhaḥ /*
lakṣaṣoḍaśakodvedham asaṃkhyaṃ vāyumaṇḍalam //

Le grand chiliocosme (iii. 73) est disposé comme nous allons l'expliquer [1 b]. En bas naît par la force des actes des êtres *(adhipatiphala*, ii. 58, iv. 85) le cercle du vent qui repose sur l'espace.[1] Il est épais de seize cent mille *yojanas* (iii. 88) ; il est non-mesurable en circonférence ; il est solide : un *mahānagna*[2] pourrait y lancer son *vajra* ; le *vajra* se briserait sans que le cercle de vent soit entamé.

46 a-b. Le cercle des eaux, haut de onze cent vingt mille.[3]

Par la souveraineté *(ādhipatya)* des actes des êtres, tombe des nuages amoncelés, sur le cercle du vent, une pluie dont les gouttes sont comme des timons de char.[4] Cette eau forme le cercle de l'eau, épais de onze cent vingt mille *yojanas*.

uśanti = icchanti. On peut comprendre : « Les Vaibhāṣikas » (P'ou-kouang), ou : « Toutes les écoles ». (Fa-pao).

D'après une opinion (Grand Véhicule notamment), la terre d'or est placée immédiatement sur le cercle du vent ; au-dessus le cercle de l'eau.

saṃniveśa est interprété par Hiuan-tsang dans le sens de disposition : « Telle est la disposition du monde réceptacle : en bas ... » ; et cette interprétation est préférable puisque le cercle du vent fait partie du monde réceptacle. Paramārtha comprend, je crois, « fondement » ; le Lotsava a *gnas*, « lieu », « place ».

1. Burnouf a traduit, Introduction, 448, le Sūtra que cite la Vyākhyā ad i. 5 : ***pṛthivī bho gautama kutra pratiṣṭhitā / pṛthivī brāhmaṇa abmaṇḍale pratiṣṭhitā / abmaṇḍalaṃ bho gautama kutra pratiṣṭhitam / vāyau pratiṣṭhitam / vāyur bho gautama kutra pratiṣṭhitaḥ / ākāśe pratiṣṭhitaḥ / ākāśaṃ bho gautama kutra pratiṣṭhitam / atisarasi mahābrāhmaṇa atisarasi mahābrāhmaṇa / ākāśaṃ brāhmaṇa apratiṣṭhitam anālambanam iti vistaraḥ.***

Comparer Dīgha, ii. 107 (sur les tremblements de terre) ; Windisch, Māra et Bouddha, 61. — ***ayam ānanda mahapaṭhavī udake patiṭṭhitā / udakam vāte patiṭṭhitam / vāto ākāsaṭṭho hoti.*** — Thèse que Nāgasena (avec la lecture ***vāto ākāse patiṭṭhito)*** explique à Milinda, 68.

Sur l'origine du cercle du vent, iii. 90 c 1 ; 100 a-b (Hiuan-tsang fol. 16 *a* à la fin). — On verra iii. 93 c, note, que, lorsque l'univers est détruit, il reste du *rūpa* là où il était. Ce *rūpa* doit être l'***ākāśadhātu***, i. 28.

2. Hiuan-tsang et Paramārtha transcrivent ; le Lotsava a ***tshan po che chen po*** dont le sens, d'après Śarad Chandra, 1024, n'est pas aussi net ; voir Mahāvyutpatti, 253 ; Kośa, vii. 31, p. 73, n. 4 ; Vibhāṣā, 30, 9.

3. ***apām ekādaśodvedhaṃ sahasrāṇi ca viṃśatiḥ /***

4. On a, d'après le Lotsava, ***iṣādhārāmātrā varṣyadhārā*** [Voir Cosmologie,

Comment ces eaux ne s'écoulent-elles pas sur le côté? [1] — Les uns disent que les eaux sont soutenues par la force des actes des êtres. De même les aliments et les boissons ne tombent pas dans l'intestin *(pakvāśaya)* avant d'être digérés. D'après une autre opinion, les eaux sont soutenues par le vent, comme le grain par la corbeille *(kusūlanyāyena, koṣṭhanyāyena)*.

Ensuite l'eau, agitée par un vent que suscite la force des actes, devient de l'or dans la partie supérieure, comme le lait cuit devient de la crème : [2]

46 c-d. Ensuite, le cercle des eaux n'a plus que huit cent mille lieues de hauteur ; le reste devient de l'or. [3]

Il y a donc, au dessus du cercle d'eau réduit à huit cent mille *yojanas*, la « terre d'or » *(kāñcanamayī bhūmi)*, épaisse de trois cent vingt mille *yojanas*. [2 a]

47 a-**48** a. Les cercles d'eau et d'or ont un diamètre de douze cent

p. 317, note, diverses rédactions tibétaines, Lokaprajñāpti, etc.] — *īṣā* signifie « timon » ; Paramārtha traduit « grand poteau », mais Hiuan-tsang : « essieu d'un char ». — On sait d'ailleurs que *īṣā* est une mesure (Śulbasūtra, dans Monier-Williams).

Sur la pluie primordiale, ci-dessous iii. 90 c, Saṃyukta, 34, 7, cité ci-dessus p. 10 (la pluie du nuage Īṣādhāra) ; Śikṣāsamuccaya, 247 : des nuages formant trente deux couches *(paṭala)* couvrent le monde. Le deva Īṣādhāra pleut durant cinq petits *kalpas*, de même les devas Gajaprameha, Acchinnadhāra et Sthūlabinduka. [D'après le Pitāputrasamāgama = Ratnakūṭa, xvi, Lévi, JAs. 1925, i. 37]. — [Bendall signale le Nāgarāja du nom de Īṣādhāra, Mahāvyutpatti, 168, 24].

1. D'après Hiuan-tsang. — On va voir, iii. 47, que le cercle d'eau a un diamètre de 1203450 *yojanas*. Il forme donc un tambour presque aussi haut que large : comment tient-il ? — D'après la Vibhāṣā, 133, source de cet exposé, d'autres docteurs pensent que le cercle d'eau est incalculable en largeur, comme le cercle de vent.

2. *pakvakṣīraśarībhāvayogena.* — Explication grammaticale dans la Vyākhyā. — Voir la comparaison de Dīgha, iii. 85 : *seyyathāpi nāma payaso tattasya nibbāyamānasya upari santānakaṃ hoti ...*

3. *aṣṭalakṣocchrayaṃ paścāc cheṣaṃ bhavati kāñcanam.*

Śikṣāsamuccaya, 148, cite l'Āgama des Sarvāstivādins : Sur le cercle d'or repose le Jambudvīpa, 84000 *yojanas* de terre. — [Le cercle d'or est nommé *kāñcanavajramaṇḍala*, Bodhicarya, vi. 1]. — Le Kośa préfère 80000, voir iii. 50 b.

trois mille quatre cent cinquante lieues ; le triple, pour le périmètre.[1]

Ces deux cercles ont les mêmes dimensions.
Sur la terre d'or circulaire qui repose ainsi sur l'eau,

48 b-49 c. Là sont le Meru, le Yugandhara, l'Īṣādhara, le Khadiraka, le mont Sudarśana, l'Aśvakarṇa, le Vinataka, le mont Nimindhara ; au-delà les continents ; à l'extérieur le Cakravāḍa.[2]

Neuf grandes montagnes reposent sur la terre d'or. Au centre le Meru ; concentriquement, les autres sept autour du Meru [2 b] : le Nimindhara formant la jante extérieure qui enveloppe le Meru et les six murs-montagnes[3] intérieurs — d'où son nom. En dehors du Nimindhara, les continents. Enveloppant le tout, le Cakravāḍa, ainsi nommé parce qu'il encercle l'univers à quatre continents et lui donne ainsi la forme d'une roue.[4]

1. ***tiryak trīṇi sahasrāṇi sārdhaṃ śatacatuṣṭayam / lakṣadvādaśakaṃ caiva jalakāñcanamaṇḍalam // samantatas tu triguṇam.***
La circonférence est le triple du diamètre : ***sarvasya parimaṇḍalasya iyaṃ sthitir yad asya tripakṣamānaṃ (triguṇam eva) samantaparikṣiptasya pramāṇam.***

2. ***tatra merur yugaṃdharaḥ /***
īṣādharaḥ khadirakaḥ sudarśanagiris tathā //
aśvakarṇo vinatako nimiṃdharagiris tataḥ /
dvīpā bahiś cakravāḍaḥ.

Les sources métriques « anciennes » de l'Atthasālinī (p. 297 et suiv.) ont le même chiffre pour le diamètre des « cercles », et contiennent sur les montagnes et les continents des détails voisins de ceux que fournit Vasubandhu. Cependant de nombreuses variantes que la comparaison d'autres documents multiplie.

Burnouf, Lotus, 844, Hopkins, Mythological aspects of trees and mountains in the Great Epic, JAOS. xxx, 366 (Origine babylonienne, Carpenter dans Mélanges C. H. Toy, 72).

Nemijātaka, v. 145 et suiv. (Jātaka, vi, 125) ; Atthasālinī, 297 ; Spence Hardy, Legends, 81.

Rémusat, J. des Savants, 1831, p. 600, Beal, Catena, 45 ; Divyāvadāna, 217, même ordre des montagnes que dans Kośa.

Mahāvyutpatti, 194, Dharmasaṃgraha, 125, Mahāvastu, ii, 300, Śikṣāsamuccaya, 246, Atthasālinī, 298 et Jātaka, vi, 125 diffèrent.

3. Ce sont les sept ***paribhaṇḍaparvata*** du Jātaka. — ***ra ba*** signifie mur.

4. ***tena caturdvīpakaś cakrīkṛtaḥ (= cakrākāratāṃ gamitaḥ) / ata eva cakravāḍa ity ucyate.***

49 d-**50** a. Sept montagnes sont d'or ; la dernière est de fer ; le Meru est de quatre joyaux. [1]

Le Yugandhara et les six montagnes qui l'enveloppent sont d'or ; le Cakravāḍa est de fer ; le Meru a quatre faces qui sont respectivement, du nord à l'ouest, d'or, d'argent, de lapis et de cristal. — Chacune de ces substances donne à la partie de l'espace qui lui correspond sa propre couleur. [2] La face du Meru qui est tournée vers le Jambudvīpa étant de lapis, le ciel est donc semblable, pour nous, au lapis.

Mais quelle est l'origine des diverses substances du Meru ? — Les eaux qui sont tombées sur la terre d'or sont riches de potentialités diverses [3] ; sous l'action de vents doués d'efficacités diverses, [4] elles disparaissent et font place aux divers joyaux. C'est ainsi que l'eau se transformant en joyaux, l'eau est la cause, les joyaux sont l'effet différent de la cause, il n'y a pas simultanéité. Toute autre la transformation *(pariṇāma)* [5] que supposent les Sāṃkhyas.

Qu'entendent les Sāṃkhyas par *pariṇāma ?* — Ils admettent que, dans une substance permanente *(dharmin, dravya),* les *dharmas* ou essences naissent et disparaissent. — En quoi cette doctrine est-elle absurde ? [3 a] — On ne peut admettre, d'une part, un *dharmin* permanent, d'autre part des *dharmas* naissant et disparaissant. [6] — Mais les Sāṃkhyas ne supposent pas qu'il y a un *dharmin* à part des *dharmas ;* ils disent qu'un *dharma,* quand il se transforme *(pariṇam),* devient le support de divers caractères : ce *dharma,* ils l'appellent *dharmin.* En d'autres termes, la transformation *(pari-*

1. *sapta haimāḥ sa āyasaḥ // catūratnamayo meruḥ.*

2. Lévi, Rāmāyaṇa, 45.

3. *nānāvidhabījagarbha,* c'est-à-dire, d'après la Vyākhyā, *nānāprakārasāmarthyayukta.*

4. *bahuvidhaprakārabhinnair vāyubhiḥ.*

5. ii. 36 c-d, iii. 100 a, iv. 4, p. 20, 22, v. 26, p. 54. vii. 13 a, p. 38.

6. *na hy avasthitasya dravyasya dharmāntaranivṛttau dharmāntaraprādurbhāvaḥ.* — C'est-à-dire : *na hy avasthitasya rūparasādyātmakasya kṣīranivṛttau dadhijanma :* On ne peut admettre que — la couleur, saveur, etc., restant identiques — il y ait, à la destruction du lait, apparition du petit lait.

ṇāma) c'est seulement la modification *(anyathâbhâvamâtra)* de la substance *(dravya)*. — Cette thèse n'est pas non plus admissible. — Pourquoi ? — Parce qu'il y a contradiction dans les termes : vous admettez que cela (la cause) est ceci (l'effet), et que ceci n'est pas comme cela.[1]

L'or, l'argent, les joyaux et la terre ainsi formés sont réunis et mis en tas par les vents que produit la force des actes. Ils constituent les montagnes et les continents.

50 b-**51** b. Le Meru est immergé dans l'eau profonde de quatre-vingt mille lieues et s'élève au-dessus de l'eau de quatre-vingt mille lieues. L'émersion des huit autres montagnes va diminuant de moitié. Les montagnes ont largeur et hauteur égales.[2]

Les montagnes reposent sur la terre d'or et plongent dans l'eau sur quatre-vingt mille *yojanas*. Le Meru émerge du même nombre de *yojanas*, et est donc, immergé et émergé, de cent soixante mille *yojanas*. Le Yugandhara émerge de quarante mille, l'Īṣādhara de vingt mille *yojanas* et ainsi de suite jusqu'au Cakravāḍa qui émerge de trois cent douze *yojanas* et demi.[3] Autant elles s'élèvent au-dessus de l'eau, autant sont larges les montagnes. Le mot *ghana*, dans la stance, a le sens de « large ». [3 b]

51 c-**52** c. Les sept Sītās, dont la première est de quatre-vingt

1. *tad evedaṃ na cedaṃ tathā*. Vous admettez que les moments successifs (lait .... petit lait) sont « autrement » *(anyathā)*, vous admettez qu'il y a modification *(anyathābhāva)* : donc il n'y a pas transformation *(pariṇāma)*, il n'y a pas passage, d'un état à un autre état, d'une même chose : car ce qui est autrement *(anyathātva)* est autre *(anyatva)*, tels Yajñadatta et Devadatta.

2. *jale 'śītisahasrake* |
magna ūrdhvaṃ jalān merur bhūyo 'śītisahasrakaḥ ||
ardhārdhahānir aṣṭāsu samocchrāyaghanāś ca te |

Dans le Saddharmasmṛtyupasthāna (Lévi, Rāmāyaṇa, 46) comme dans Atthasālinī (298), le Meru émerge de 84000.

3. Vasubandhu ne parle pas du Mahācakravāḍa, Mahâvyutpatti, 194, 12, Lotus, 842, Dharmasaṃgraha, 124 et notes p. 65, Dict. de St Petersbourg. — Le Cakravāḍa de Beal, 45, est haut de 300 *yojanas* ; dans Atthasâlinî (299), le Cakravâda est immergé de 82.000, émerge de 82.000.

mille lieues, font l'intervalle entre les montagnes. — C'est l'océan intérieur, triple au pourtour. Les autres Sītās en diminuant de moitié. — Le reste est la grande mer extérieure, de trois cent vingt-deux mille lieues.[1]

Entre les montagnes, du Meru au Nimindhara, sont les Sītās,[2] pleines d'une eau douée des huit qualités : froide, claire, légère, savoureuse, douce, non fétide, qui ne fait mal ni à la gorge ni au ventre.[3]

La première, entre le Meru et le Yugandhara, est large de quatre-vingt mille lieues. En pourtour extérieur, à la rive du Yugandhara, on a le triple, soit deux cent quarante mille *yojanas*.

La largeur des autres Sītās va en diminuant de moitié : le deuxième Sītā, entre le Yugandhara et l'Īṣādhara, est large de quarante mille *yojanas*, et ainsi de suite jusqu'à la septième, entre le Vinataka et le Nimindhara, large de douze cent cinquante *yojanas*. Le calcul du

1. *sītāḥ saptāntarāṇy eṣām ādyāśītisahasrikā* //
ābhyantaraḥ samudro 'sau triguṇaḥ sa tu pārśvataḥ /
ardhārdhenāparāḥ śītāḥ śeṣaṃ bāhyo mahodadhiḥ //
lakṣatrayaṃ sahasrāṇi viṃśatir dve ca.

Hiuan-tsang corrige cette rédaction qui est assez embarassée : « Entre les montagnes [c'est-à-dire entre le Meru, le Yugandhara ... le Cakravāḍa] il y a huit océans. Les sept premiers sont l'[océan] intérieur. Le premier est large de 80000 ; et est du triple à sa limite extérieure. Les six autres, en diminuant de moitié. Le huitième est l'[océan] extérieur, de 321000 *yojanas* ».

2. On lit Śītā dans le MS. fragmentaire des kārikās. — Nulle part nous ne rencontrons la traduction « froide ». — Le Lotsava a *rol mthso, rol paḥi mtsho bdun* : « the seven lakes of which the waters move in gentle waves as if they were dansing to the music of the wind » (Śarad Chandra Das).

Le héros de Jātaka 541 voit les sept montagnes qui entourent le Meru, *satta paribhaṇḍapabbate,* qui se trouvent *Sīdāntare,* c'est-à-dire *Sīdāmahāsamuddassa antare,* au milieu de la grande mer Sīdā. Cette mer est ainsi nommée parce que son eau est si subtile *(sukhuma)* qu'elle ne peut même porter une plume de paon : celle-ci plonge *(sīdati)* (Jātaka, vi. 125). — Comparer iii. 57.

3. La Vyākhyā cite le śloka :
śītalācchalaghusvādumṛdunispūtigandhikam /
pītaṃ na bādhate kukṣiṃ na kaṇṭhaṃ kṣiṇoti taj jalam //

Divya, 127, 19. — Les huit qualités de l'eau des lacs de la Sukhāvatī, dans Beal, Catena, 379 ; du Karaṇḍahrada (Beal, Hiuan-tsang, ii. 165 ; voir ibid. i. 10).

pourtour ne présente pas de difficulté. Les sept Sītās sont l'océan intérieur. Le reste, c'est-à-dire, l'eau qui se trouve entre le Nimindhara et le Cakravāḍa, est la grande mer extérieure ; elle est pleine d'eau salée ; elle est large de trois cent vingt-deux mille *yojanas*. [1] [4 a]

53 b-**55** d. Là sont le Jambudvīpa, trois côtés de deux mille, en forme de char, un côté de trois et demi ; le Videha oriental, comme une demi-lune, trois côtés comme le Jambu, un côté de trois cent cinquante ; le Godānīya, de sept mille cinq cents, rond, diamètre deux mille cinq cents ; le Kuru, de huit mille, carré, pareil. [2]

Dans la mer extérieure, correspondant aux quatre cotés du Meru, les quatre continents *(dvīpas)* :

1. Le Jambudvīpa a trois côtés de deux mille *yojanas*, un côté de trois *yojanas* et demi : il a donc la figure d'un char. [3] Au milieu, reposant sur la terre d'or, le « siège de diamant » [4] [4 b] où le Bodhisattva se place pour réaliser le *vajropamasamādhi* (vi. 44 d) et devenir ainsi Arhat et Bouddha : aucun autre lieu, aucune autre

1. Les docteurs ne sont pas d'accord. Nous avons vu que le diamètre du cercle d'eau et du cercle de terre d'or est de 1203450. D'autre part le Cakravāḍa est ainsi nommé parce qu'il encercle l'univers à quatre continents. Or, si on additionne les chiffres donnés ci-dessus (moitié du Meru 40000 ; première Sītā 80000 ; Yugandhara 40000 ; deuxième Sītā 20000 .....), on voit que le Cakravāḍa n'est pas placé au bord de la terre d'or. Donc, pensent certains docteurs, l'océan extérieur, entre le Nimindhara et le Cakravāḍa, doit être de 323287,50 (Beal, p. 46, donne 322312) *yojanas*. — Mais la difficulté peut être résolue de deux façons : soit en admettant que le Cakravāḍa n'est pas placé au bord — qu'il encercle, non pas le cercle d'eau, mais la partie supérieure de la terre d'or ; soit en admettant que la description des montagnes : « mêmes hauteur et largeur » (iii. 51 b), ne doit pas être prise à la lettre : les bords des montagnes ne sont pas strictement perpendiculaires *(atyantacchinnataṭa)*.

2. *tatra tu /*
jambudvīpo dvisāhasras tripārśvaḥ śakaṭākṛtiḥ //
sārdhaṃ triyojanaṃ tv ekaṃ prāgvideho 'rdhacandravat /
pārśvatrayaṃ tathāsyaikaṃ sārdhaṃ triśatayojanam //
godānīyaḥ sahasrāṇi sapta sārdhāni maṇḍalaḥ /
sārdhe dve madhyamasyāṣṭau caturasraḥ kuruḥ samaḥ //

3. La forme de char, voir Dīgha, ii. 235.

4. *vajrāsana*, iv. 112 b, trad. p. 231, note. — Kiokuga cite le Si-yu-ki, Watters, ii. 114 ; Śarad Candra Dās, 751, Foucher, Iconographie, ii. 15-21, Beal, Catena, 21.

personne ne peuvent supporter le *vajropamasamādhi* du Bodhisattva.

2. Le Videha oriental ou Pūrvavideha a la figure d'une demi-lune ; il a trois côtés de deux mille *yojanas,* donc de la même dimension que les longs côtés du Jambu, et un côté de trois cent cinquante *yojanas.*

3. Le Godānīya, qui fait face au côté occidental du Meru, est rond comme la lune ; il a sept mille cinq cents *yojanas* [de pourtour] ; deux mille cinq cents par le milieu. [1]

4. En face du côté septentrionnal du Meru, le Kuru ou Uttarakuru, qui a la figure d'un siège ; il est carré : ses côtés, de deux mille *yojanas* chacun, font un pourtour de huit mille. En disant que le Kuru est « pareil », on indique que les quatre côtés sont de la même dimension. [2]

Telle est la figure des continents, telle est la figure de la face des hommes qui y habitent. [3]

56. Il y a huit continents intermédiaires : Dehas, Videhas, Kurus, Kauravas, Cāmaras et Avaracāmaras, Śāṭhas et Uttaramantrins. [4]

1. On assure que, dans ce continent, l'œil entend les sons, l'oreille voit les couleurs, etc.

2. Sur les Uttarakurus, « Hyperboréens », iii. 78, 85, 90, 99 c. iv. 43, 82, 97, Beal, Catena, 37, Hastings, ii. 687.

3. La Vyākhyā a une remarque intéressante : *bhūmivaśāt sattvānāṃ vaicitryaṃ himavadvindhyavāsināṃ kirātaśabarāṇāṃ gauraśyāmate :* Les êtres diffèrent en raison de l'habitat ; les habitants de l'Himavat, à savoir les Kirātas, sont jaunes ; les habitants du Vindhya, à savoir les Śabaras, sont noirs. — Sur la face des hommes des 3000 îles, Saeki signale le Śūraṃgamasūtra, 2 B 11 ; voir aussi Saddharmasmṛti dans Lévi, Rāmāyaṇa, 47.

4. *dehā videhāḥ kuravaḥ kauravāś cāmarāvarāḥ |*
aṣṭau tadantaradvīpāḥ śāṭhā uttaramantriṇaḥ ||
Mahāvyutpatti, 154.

Vibhāṣā, 172, 13. — Il y a cinq cents petites îles autour des continents intermédiaires, habitées par des hommes ou des *amanuṣyas,* ou désertes ... A l'origine les hommes parlaient *ārya ;* plus tard, après qu'ils eurent mangé et bu, les hommes différèrent et, par l'accroissement de la perfidie *(śāṭhya),* il y eut plusieurs langues ; il y a aussi des hommes qui ne savent pas parler ....

Beal, Catena, 35, donne de nombreux détails sur les quatre grands et les huit petits continents, d'après le Dīrgha, Saṃghabhadra (Nyāyānusāra), etc. — D'après Saṃghabhadra, les Deha, Videha, Kuru et Kaurava seraient déserts.

Ces continents sont désignés par le nom de leurs habitants. Dehas et Videhas à côté du Pūrvavideha : Kurus et Kauravas à côté de l'Uttarakuru [5 a] ; Cāmaras et Avaracāmaras à côté du Jambudvīpa : Śāṭhas et Uttamantrins à côté du Godānīya.

Tous ces continents sont habités par des hommes. Toutefois, d'après une opinion,[1] l'un d'eux [à savoir le Cāmara] est réservé aux Rākṣasas.

57. Ici, au nord des neuf Montagnes-fourmis, l'Himavat ; au delà, mais en deçà de la Montagne aux parfums, le lac profond et large de cinquante lieues.[2]

Dans ce Jambudvīpa, en allant vers le nord, on rencontre trois Montagnes-fourmis, [ainsi nommées parce qu'elles ont la forme de la fourmi][3] ; puis trois autres Montagnes-fourmis ; puis trois autres encore ; enfin l'Himavat.

Au delà, en deçà du Gandhamādana, le lac Anavatapta d'où sortent quatre grandes rivières, la Gaṅgā, la Sindhu, la Vakṣu et la Sītā.[4]

1. Vibhāṣā, deuxième opinion (« New Vibhāṣā śāstra », Beal, Catena, 35).
2. *ihottareṇa kīṭādrinavakād dhimavāṃs tataḥ* /
pañcāśad vi [ ] saro 'rvāg gandhamādanāt //
ḥdi nas byaṅ du ri nag po / dgu ḥdas gaṅs riḥo de nas ni / spos ṅad ldan paḥi thsu rol na / chu zheṅ lṅa bcu yod paḥi mthso.
Les montagnes Gandhamādana, etc., Hopkins, Epic Mythology, 9.
3. Le Lotsava, Paramārtha et Hiuan-tsang traduisent *kīṭādri* = « montagne noire ». — Mais Paramārtha ajoute une glose : « On les appelle « fourmi-montagnes » (i, clef 142) parce qu'elles sont basses » ; la Vyākyā glose *kīṭādrinavakāt* par *kīṭākṛtīnāṃ parvatānāṃ navakāt*.
4. Vibhāṣā, 5, 6. — Le Jñānaprasthāna dit qu'il y a cinq grandes rivières dans le Jambudvīpa : Gaṅgā, Yamunā, Sarayū (Sarabhū), Aciravatī, Mahī [c'est la liste du canon pâli]. Quand le Bhadanta Kātyāyanīputra établit ce Śāstra, il était en Orient ; c'est pourquoi il cita, à titre d'exemples, les rivières que connaissent et voient les Orientaux. Mais, en fait, il y a, dans le Jambudvīpa quatre grandes rivières qui donnent chacune quatre rivières secondaires. [La suite de ce texte, sur les quatre grandes et les seize petites rivières, est traduite et commentée S. Lévi, Pour l'histoire du Rāmāyaṇa, p. 150-152].
Sur les rivières du canon pâli et de Milinda, Rhys Davids, Milinda, i, p. xliv, et surtout Demiéville, Milinda, 230 (BEFEO, 1924).
Sur la Vakṣu ou Vaṅkṣu et encore Cakṣus et Sucakṣus des sources bouddhiques et brâhmaniques, Lévi, loc. cit., Mahāvyutpatti, 167, 80, Eitel 194, Hopkins, Sacred

Ce lac, large et profond de cinquante *yojanas*, est plein d'une eau munie des huit qualités. Seuls peuvent y aller les hommes qui possèdent les pouvoirs magiques. [1] Près de ce lac, l'arbre Jambu. Notre continent reçoit son nom de Jambudvīpa, soit de l'arbre, [5 b] soit du fruit de l'arbre qu'on nomme aussi Jambu.

Où se trouvent les enfers [2] et quelles sont leurs dimensions ?

58. En bas, à vingt mille lieues, l'Avīci, de cette même dimension ; au-dessus les sept enfers ; tous les huit ont seize *utsadas*. [3]

En dessous du Jambudvīpa, à vingt mille *yojanas*, le grand enfer Avīci. Il est haut et large de vingt mille *yojanas ;* son sol se trouve donc à quarante mille *yojanas* en dessous du sol du Jambudvīpa. [4]

Pourquoi cet enfer est-il nommé Avīci ? [5] — Deux explications :

rivers of India, 214, Watters, i. 293 ; JAs. 1914, ii. 409 ; V. Smith, 262. — On doit à Rémusat l'identification Vakṣu = Oxus.

Sur la Sītā, Lévi, ibid. p. 139 (= Tarim) ; Minayev, Grammaire pâlie, p. ix, cite Ctesias dans Pline, xxxi. 2, sur la Sidê : ... stagnum in Indis in quo nihil innatet omnia mergantur. (La rivière de Yarkand ou le Sirikol).

« Au nord de la Sita, l'Écriture est écrite dans la langue du pays de Campaka, dans la langue du pays des singes, dans la langue du pays nommé Or » (Mél. As. ii. 177).

1. Paramārtha ajoute ici deux lignes ; voir note fin chapitre iii.

2. Mentionnons la bibliographie de Kern, Manual, 58 ; L. Feer, Enfer indien, JAs. 1892 et 1893 ; B. C. Law, Heaven and hell in Buddhist perspective, Calcutta, 1925 (sources pâlies) ; Gogerly, Ceylon Buddhism, 1908, vol. 2 ; Kāraṇḍavyūha, éd. par S. B. Samasrami, Calcutta, 1873 ; Lettre amicale, Wenzel, JPTS. 1886 ; Saddharmasmṛtyupasthāna, fragments dans Śikṣāmuccaya et S. Lévi, Rāmāyaṇa. — On doit à J. Przyluski un essai fort intéressant, et le premier, sur l'histoire de l'enfer bouddhique, dans Légende d'Aśoka, 1924.

3. *adhaḥ sahasrair viṃśatyā tanmātro 'vīcir asya hi |*
tadūrdhvaṃ sapta narakāḥ sarve 'ṣṭau ṣoḍaśotsadāḥ ||

4. P. 140 n. 3, 84000 *yojanas* entre la terre d'or et la surface du Jambudvīpa.
avīcī et *avīci*, Bodhicaryāvatāra, vi. 120, viii. 107, Rāṣṭrapālaparipṛcchā, 30.
Géographie de l'Avīci, Saddharmasmṛti, dans Śikṣāsamuccaya, 70.

5. L'expression *avīci mañne* dans la description d'un pays surpeuplé, Aṅguttara, i. 159, Dīgha, iii. 75. — L'Avīci terrible aux quatre portes, Itivuttaka, 86 et Cullavagga, vii. 4, 8. — Limite inférieure du Kāmadhātu, Dhammasaṅgaṇi, 1281. — L'Avīci n'est pas nommé Suttanipāta p. 121, Saṃyutta, i. 154 (Notes de Rhys Davids, Dialogues, iii. p. 73).

avīcisaṃtatisahitam, en série ininterrompue (explication de *sadā)*, Mahāniddesa, 18, 347. — *avīci* synonyme de *jarā* dans Visuddhi, 449 (Rhys Davids-Stede).

1. parce qu'il n'y a pas, dans cet enfer, interruption *(vīci)* de la souffrance. La souffrance est interrompue dans les autres enfers. Dans le Saṃjīva, par exemple, les corps sont d'abord brisés et réduits en poussière ; ensuite un vent glacé revivifie les êtres et leur rend le sentiment : d'où le nom de Saṃjīva [6 a] ; 2. parce qu'il ne s'y trouve pas d'état agréable *(vīci)*.[1] Dans les autres enfers manque toute sensation agréable qui serait rétribution *(vipākaja)* ; mais on admet qu'il s'y trouve des sensations agréables dites « d'écoulement » *(niṣyanda)* (ii. 56 c).

Au-dessus de l'Avīci, en remontant, les sept enfers nommés Pratāpana, Tapana, Mahāraurava, Raurava, Saṃghāta, Kālasūtra et Saṃjīva. D'après une autre opinion, ces sept enfers sont placés au même niveau que l'Avīci.

Chacun des huit enfers a seize *utsadas* (Voir p. 152 l. 9). C'est ce qui résulte d'une déclaration de Bhagavat : « ..... Ce sont là les huit enfers que j'ai révélés, de sortie difficile, pleins d'êtres cruels, ayant chacun seize *utsadas* ; ils ont quatre murs, quatre portes ; ils sont aussi larges que longs ; ils sont entourés de murs de fer ; leur plafond est de fer ; leur sol est de fer brûlant, étincelant ; ils sont remplis de flammes longues de centaines de *yojanas* ». [6 b] [2]

1. Cette seconde explication a passé dans Maheśvara sur Amarakośa : *na vidyate vīciḥ sukhaṃ yatra*. — On a deux équivalents tibétains *mtshams-med* = « sans intervalles » [Eitel comprend que les damnés y meurent et y renaissent incessamment] et *mnar-med* = « sans tortures », par euphémisme, dit Wenzel, JPTS. 1886, 23 ; mais *mnar-med* = « sans plaisir ».

2. *ity ete aṣṭau nirayā ākhyātā duratikramāḥ /*
ākīrṇā raudrakarmebhiḥ pratyekaṃ ṣoḍaśotsadāḥ //
catuḥskandhāś [a] *caturdvārā vibhaktā bhāgaśo mitāḥ* [b] */*
ayaḥprākāraparyantā [c] *ayasā pratikubjitāḥ* [d] *//*
teṣāṃ ayomayī bhūmir jvalitā tejasā yutā /
[anekayojanaśatair jvālābhis tiṣṭhati] sphuṭāḥ [e] *//*

Dīrgha, 19, 19, Ekottara, 36, 4, Saṃyukta, 47, 4. — J'ai cité in extenso dans Cosmologie bouddhique les passages parallèles : 1. Aṅguttara, i. 141, Majjhima, iii. 182, Petavatthu, 21, 65, Kathāvatthu, xx. 3 ; 2. Jātaka, v. 266 ; 3. Mahāvastu, i. 9 et iii. 454 ; 4. Lokaprajñāpti (Mdo, 89 b et 104 b, Sūtra et gloses).

a. Lecture de la Vyākhyā : *catuḥskandhā iti catuḥprākārā ity arthaḥ / catuḥsaṃniveśā ity apare.*

Quels sont les seize *utsadas ?*

59 a-c. Aux quatre points cardinaux de ces enfers, le ***kukūla,*** le ***kuṇapa,*** le ***kṣuramārga,*** etc., la Rivière. [1]

Ailleurs *catuḥkarṇāḥ* (Mahāvastu), *catukkaṇṇā* (Jātaka).

Ailleurs *caturbhāgāḥ* d'après la version *cha bzhi* (Lokaprajñāpti), avec le commentaire : quatre parties, est, sud, etc. — C'est la version de Senart : « Ils sont en quatre parties ; ils ont quatre portes .... » ; c'est l'interprétation des traducteurs chinois : « quatre faces et quatre portes ».

Version du Bhāṣya *rtsig pa* = mur, maçonnerie.

b. Lecture de toutes les sources. — Senart : « Ils sont isolés et limités, chacun a une place définie ». — Je traduis le commentaire de la Lokaprajñāpti.

c. *ayaḥprākāraparikṣiptā ity arthaḥ* (Vyākhyā).

d. *ayasopariṣṭāc chāditaḥ / ayasā pithitadvārā ity apare* (Vyākhyā). — Senart : « ayant une voûte de fer ».

e. *sphuṭā iti vyāptāḥ* (Vyākhyā).

dpag thsad brgya phrag du mar yaṅ / me lce rnams ni mched par gnas (Lokaprajñāpti) ; dpag thsad brgya phrag du mar ni / me lce dag gis khyab par gnas (Version du Bhāṣya).

D'après le commentaire de la Lokaprajñāpti, il s'agit de l'Avīci, ce qui donne une lecture : ... *tiṣṭhati sphuṭaḥ.*

Dans les rédactions pâlies, il s'agit du sol : *samantā yojanasataṃ phuṭā* (var. *pharitvā) tiṭṭhati sabbadā.*

J. Przyluski a découvert dans Divya, p. 375, un fragment du Bālapaṇḍitasūtra, où est décrit « le sol formé de fer brûlant, échauffé, ne faisant qu'une seule flamme » (Burnouf, Introduction, 366) qui est le plancher de nos enfers.

1. *kukūlaṃ kuṇapaṃ caiva kṣuramārgādikaṃ nadī /*
teṣāṃ caturdiśam

Sur le développement de la cosmologie infernale, Przyluski, Légende d'Açoka, 130 ; voir aussi Feer, Fragments du Kandjour, 518, Encyclopédie de Hastings, iv. 113 (bibliographie).

Dans le Devadūtasutta (Aṅguttara, i. 138, Majjhima, iii. 178) le grand enfer *(mahāniraya)* a quatre portes qui donnent sur quatre enfers secondaires, Gūthaniraya, Kukkulaniraya, Simbalivana, Asipattravana ; le tout est entouré par la rivière Khārodakā qui est, au moins une fois, identifiée à la Vaitaraṇī (Jātaka, vi. 250, cité Przyluski, Açoka, 132).

Dans le trentième Sūtra du Dīrgha, seize *utsadas,* qui sont placés entre les deux Cakravāḍas ; de même Kunālasūtra (Przyluski, Açoka, 135, 136).

D'après Vasubandhu, seize *utsadas,* en comptant la Rivière (Vaitaraṇī) pour un *utsada,* et en faisant un seul *utsada* des forêts, etc.

Dans Jātaka, i. 174 : *aṭṭha pana mahāniraye sodasa ussadaniraye ;* ibid. ii. 3, il y a une ville *pākāraparikkhitta catudvāra nagara* qui est un *ussadaniraya,* lieu où souffrent beaucoup de damnés.

A chaque porte de ces enfers se trouvent :

1. Le *kukula*, un brasier où on enfonce jusqu'au genou. Les damnés, en y posant le pied, perdent peau, chair et sang, qui renaissent quand les damnés lèvent le pied. [1]

2. Le *kuṇapa*, boue d'excréments, où sont les bêtes d'eau nommées Bouche-aiguë, dont le corps est blanc et la tête noire, qui pénètrent les damnés jusqu'à l'os. [2]

3. Le *kṣuramārga*, ou *kṣuradhārāmārga*, le grand chemin aux lames de rasoirs ; les damnés perdent peau, chair et sang, lorsqu'ils y posent le pied. [3]

L'*asipattravana*, la forêt dont les feuilles sont des épées ; ces épées, en tombant, coupent membres et sous-membres, lesquels sont dévorés par les chiens Śyāmaśabalas. [4]

L'*ayaḥśalmalīvana* [5], la forêt aux épines [7 a], épines longues de seize doigts. Lorsque les damnés montent aux arbres, les épines se tournent vers le bas ; elles se tournent vers le haut lorsqu'ils descendent. Des oiseaux, Bec-de-fer *(ayastuṇḍa)*, arrachent et mangent les yeux des damnés.

Ces trois lieux de souffrance constituent un seul *utsada* parce qu'ils ont en commun le supplice par la blessure.

4. Le quatrième *utsada* est la rivière Vaitaraṇī [6], aux eaux bouillantes chargées de cendres brûlantes. Des deux côtés sont des hommes *(puruṣa)* armés d'épées, lances et javelots, qui repoussent les damnés

1. Le *kukūla* est le *kukkula* de Mahāvastu, i. 11 = iii. 455 ; Paramārtha : « Cendres brûlantes ». — Comparer Śikṣāsamuccaya : *pādaḥ pravilīyate | utkṣiptaḥ punaḥ saṃbhavati*. — Nanjio 1297 décrit un voyage au Kukūla.

2. Le *kuṇapa* (Mahāvastu, ibid.) correspond au *gūthaniraya* du Devadūtasutta qui est apparenté au *gūthakūpa* de Saṃyutta, ii. 259, Petavatthu, 64. — Les bêtes à bouche aiguë *(nyaṭkuṭā nāma prāṇī*, Mahāvyutpatti, 215, 20, ou *nyaṅkuṭā*, « torse ») sont les *sūcīmukha pāṇa* ; comp. Saṃyutta, ii. 258 ; Saddharmasmṛti dans Śikṣāsamuccaya, 69-76.

3. Le *kṣuramārga* manque dans Mahāvastu ; il est décrit Kāraṇḍavyūha, 38.

4. Dans Devadūta, l'*asipattravana* suit le *simbalivana*. — Comp. MVyut. 215.

5. Le *simbalivana* du Devadūta ; les épines ont huit doigts dans Dvāviṃśatyavadāna (ed. R. Turner).

6. Sur la Vaitaraṇī (= *khārodakā nadī*), Lévi, Rāmāyaṇa, 152, Hopkins, Sacred Rivers, 222. — La *rab-med* « Sans-gué » de la lettre amicale, JPTS., 1886, 21.

qui voudraient en sortir. Soit qu'ils plongent, soit qu'ils émergent, soit qu'ils remontent ou descendent le courant, soit qu'ils traversent dans les deux directions ou soient ballottés, les damnés sont bouillis et cuits ; tels des grains de sésame ou de blé versés dans un chaudron placé sur le feu.

La rivière entoure le grand enfer comme un fossé.

Les quatre *utsadas* en font seize en raison de la différence des lieux, puisqu'on les rencontre aux quatre portes du grand enfer.

Quel est le sens du mot *utsada ?* [1] — On les nomme *utsada* parce que ce sont des lieux de tourment supplémentaire : dans les enfers les damnés sont tourmentés ; ils le sont par surcroît dans les *utsadas*. D'après Manoratha (ci-dessus, p. 70), parce que, après avoir été enfermés dans les enfers, les damnés tombent ensuite dans les *utsadas*. [7 b] [2]

Une question en amène une autre. On vient de parler des « hommes » qui se tiennent au bord de la Vaitaraṇī. Faut-il penser que les « gardiens des enfers » *(narakapāla)* sont des êtres ? [3]

1. *utsada* = lhag ; Paramārtha, yuen = jardin, Hiuan-tsang, tsēng = additions, excroissances.

Senart, Mahāvastu, i. 372 ; Sp. Hardy, Manual, 27 *(osupat)* ; Śikṣāsamuccaya, 56, 6, 248, 5.

Vyākhyā : *adhikayātanāsthānatvād utsadāḥ / narakeṣu ..... / narakāvarodhād ūrdhvam eṣu kukūlādiṣu sīdanty atas ta utsadā ity aparaḥ.*

ut signifie *adhika* ou *ūrdhva*.

Vibhāṣā, 172, 7, explique pourquoi les annexes s'appellent *utsada ;* trois raisons d'après P'ou-kouang, deux d'après Fa-pao : parce que la souffrance est plus forte, plus variée, supplémentaire. — Le séjour dans les *utsadas* est de 10000 ans ; il est indéfini ou infini dans l'enfer proprement dit (Majjhima, i. 335).

Dans Petavatthu, p. 46, il y a un *sattussada niraya* (signalé par Rhys Davids-Stede) qui s'explique, comme Dīgha, i. 87, par « plein d'êtres ».

2. Beal, Catena 65, dit que le damné passe de l'Avīci dans les enfers froids, de là dans les enfers obscurs, etc.

3. Vibhāṣā, 172, 8. — C'est la controverse Kathāvatthu, xx. 3. — Les Andhakas nient l'existence d'êtres nommés *nirayapāla* en s'autorisant d'un texte (non identifié) : « Ce n'est pas Vessabhū, ni le roi des Petas ..... ce sont leurs propres actes qui tourmentent les damnés ». — Vasubandhu, dans Vijñaptimātraviṃśaka, stance 4 (traduit dans Muséon, 1912, 53-90, sur le tibétain, éd. et trad. par S. Lévi, 1926), démontre l'inexistence des gardiens des enfers, des chiens, des

Ce ne sont pas des êtres. — Comment donc se meuvent-ils ? — Par l'acte des êtres, comme le vent de la création.[1] — Comment alors expliquer ce que dit Dhārmika Subhūti : « Les colériques, qui se complaisent dans des actes cruels et le péché, qui se réjouissent de la souffrance d'autrui, renaissent comme Yamarākṣasas » ?[2] — Sont nommés Yamarākṣasas, non pas comme vous pensez les « gardiens des enfers », des démons qui tourmenteraient les damnés, mais les serviteurs de Yama qui jettent les damnés en enfer sur l'ordre de Yama.[3]

D'après une autre opinion, les « gardiens des enfers » sont des êtres. — Où a lieu la rétribution des actes cruels que ces gardiens font dans les enfers ? — Dans les mêmes enfers. Puisque la rétribution des péchés *ānantarya* (iv. 97) a lieu dans ces enfers, comment la rétribution des actes des gardiens n'y serait-elle pas possible ? — Mais comment les gardiens, se trouvant au milieu du feu, ne sont-ils pas brûlés ? — Parce que la force de l'acte marque une borne au feu et l'empêche d'atteindre les gardiens ; ou bien parce que cette même

corbeaux, des murs d'acier, etc. — Kiokuga cite un commentaire du Viṃśaka : « Ou bien on croit que les gardiens des enfers sont des êtres réels : opinion des Mahāsāṃghikas et des Sāṃmitīyas ; ou bien on croit que ce ne sont pas des êtres réels, mais certaine sorte de *bhūta* et *bhautika* créée par l'acte : opinion des Sarvāstivādins, etc. ; ou bien on croit que, bien que ce ne soient pas des êtres, cependant, étant produits par la *vāsanā* (la trace des actes et pensées), ce ne sont pas de simples modifications de la pensée : opinion des Sautrāntikas ».

Comparer les femmes créées par l'acte, Śikṣās, 69-76.

1. *vivartanīvāyuvat*. — De même, à la création, les vents se meuvent (*ceṣṭante*) pour créer le monde-réceptacle. — Les soi-disant « gardiens des enfers » ne sont que *bhūta* et *bhautika*, *asattvākhya*, « non être vivant », i. 10 b.

2. Dhārmika Subhūti a été cité ci-dessus, iii. 13 a. — Nous avons ici un śloka qui se termine : [*jāyante*] *yamarākṣasāḥ*. — Peut-être un extrait du Daśākuśalakarmapathanirdeśa (Lévi, J. As. 1925, i. 37).

Hiuan-tsang traduit : fa-chan-hién ; Paramārtha transcrit en représentant *bhū* par póu + heòu (classe-rugir). — Sur ce docteur, et les docteurs de nom analogue (Subhūtighoṣa), F. W. Thomas, Album Kern, 407 et S. Lévi, Notes Indiennes, J. As. 1925, i. 36 (Dhārmika Subhūti, un des noms d'Aśvaghoṣa d'après Tāranātha).

3. *Devadūtīyasūtroktena anuśāsanenānuśiṣṭās tān sattvān narakasthāneṣu prakṣipanti yamarājadhānīnivāsinaḥ* ....

force fait que le corps des gardiens est constitué de grands éléments d'une nature spéciale.[1] [8 a]

59 c-d. Il y a huit autres enfers, les enfers froids, l'Arbuda, etc.[2]

Ces enfers sont nommés Arbuda, Nirarbuda, Aṭaṭa, Hahava, Huhuva, Utpala, Padma, Mahāpadma. Parmi ces noms, les uns (1, 2, 6, 7, 8) indiquent la forme que prennent les damnés : ceux-ci prennent la forme d'un *arbuda*, d'un lotus ... ; les autres indiquent le bruit que font les damnés sous la morsure du froid : *aṭaṭa* ....[3]

Ces enfers froids sont situés sous le Jambudvīpa, au niveau des grands enfers.

Comment y a-t-il place, sous le seul Jambudvīpa, pour les enfers qui sont bien plus larges que le Jambudvīpa ?[4] — Les continents,

1. ..... *kṛtāvadhitvat / bhūtaviśeṣanirvṛtter vā.* — Paramārtha ajoute : « Ils ne diffèrent pas des autres êtres qui naissent en enfer ; comment seraient-ils des gardiens ? »

Nāgasena, p. 67, explique pourquoi les damnés en général ne sont pas détruits par le feu.

2. *śītā anye 'ṣṭāv arbudādayaḥ //*

J. Przyluski, Açoka, 135, observe qu'il y a dix enfers froids dans le 30e Sūtra du Dīrgha (placés entre les deux Cakravāḍas), dans Saṃyutta, i. 152 (Feer, J. As. 1892, ii. 213), Aṅguttara, v. 172, Suttanipāta (Kokāliyasutta) : *abbuda, nirabbuda, ababa, aṭaṭa, ahaha* (ou *ahaha, aṭaṭa*), *kumuda, sogandhika, uppala* (ou *uppalaka*), *puṇḍarīka, paduma.* — Avec les huit grands enfers chauds, dix-huit enfers, comme dans Kuṇālasūtra (Przyluski, 136). [Feer, J. As. 1892, ii. 220 : « Les noms des enfers froids désignent simplement le nombre d'années du supplice » ; voir ci-dessous 176]. — Chavannes, Cinq cents contes, ii. 341 : Des Arbudas, il y en a des centaines et des milliers ; les Nirayas sont au nombre de trente-six.

Mahāvyutpatti, 215, 1-8 ; Divya, 67, trad. Burnouf, Introduction, 201 [Burnouf signale l'identité du Mahāpadma avec le Fen-to-li = Puṇḍarīka de la note du Foe-koue-ki, p. 298-9.]

Ou bien on distingue les huit enfers froids et les dix enfers froids qui sont placés entre les Cakravāḍas ou Univers ; ceux-ci, avec de nombreux petits enfers, sont les enfers *lokāntarika*, Eitel, p. 106-107 ; Kiokuga, sur ceci, signale le Li-che-lun, Nanjio, 1297, le Saddharmasmṛtyupasthāna, 18, 1 et Vibhāṣā, 172, 7.

Sur les *lokantarikā aghā andhakārā* ... Burnouf, Lotus, 631, 832, Dīgha, ii. 12, Divya, 204, Sp. Hardy, Legends, 110, Deussen-Geden, Upanishads, 322.

3. *kāyaśabdavikārānurūpa.*

4. Vibhāṣā, 172, 7. — Ici un homme difficile objecte : « On dit que le Jambudvīpa

comme des tas de grains, sont plus larges vers le bas. Le grand océan ne se creuse pas à pic autour des continents. (Vibhāṣā, 172, 7 ; Cullavagga, 9, 1.3).

Les seize enfers sont créés par la force des actes de tous les êtres (ii. 56 b, iii. 90 c, 101 c, iv. 85 a) ; il y a des enfers, les enfers *prādeśika*, créés par la force d'actes individuels, les actes d'un être, de deux êtres, de plusieurs êtres. Leur variété est grande ; leur lieu n'est pas déterminé : rivière, montagne, désert, ailleurs encore.[1]

Le lieu principal *(mula)* des enfers est en bas. Quant aux animaux, ils ont trois places, la terre, l'eau, l'air. Leur lieu principal est le

est plus étroit en haut, plus large en bas ; que les autres continents présentent la figure opposée : est-ce raisonnable ? »

1. Vibhāṣā, ibidem. — En dessous du Jambudvīpa les grands enfers ; à la surface du Jambudvīpa, les enfers de « frontière » (piēn) [Comparer Beal, Catena, 65] et *prādeśika* (kōu) : dans vallées, montagnes, etc. Dans les autres *dvīpas* manquent les grands enfers parce qu'on n'y commet pas les grands crimes ... D'après quelques-uns, tous les enfers manquent dans l'Uttarakuru. — Les damnés sont de forme humaine ; ils parlent d'abord en langue ārya ; ensuite, écrasés par la douleur, ils ne prononcent plus un seul mot intelligible.

Enfers *prādeśika*. — Hiuan-tsang traduit *kōu*, isolé ; Paramārtha, *pie tchóu*, à part ; tibétain *ñi-tshe* qui signifie aussi « éphémère » (pensée *prādeśika*, pensée momentanée, Madhyamakāvatāra, trad. p. 42 ; *prādeśikayāna*, Śikṣāsamuccaya, 183, 10, Mahāvyutpatti, 59, 5). — Trois enfers « d'un jour », Saddharmasmṛti, Lévi, Rāmāyaṇa, 53. — Voir Rhys Davids-Stede, *padesa*.

Un autre nom est *pratyekanaraka*, *paccekaniraya* (Comm. de Suttanipāta et Petavatthu) ; tels les enfers que visite Saṃgharakṣita, Divya, 335, 336, Introduction, 320 (« des enfers qui se renouvellent chaque jour » dit Burnouf d'après le tibétain *ñi-tshe*, et d'après la description même). Burnouf cite Des Hautesrayes : « enfers dispersés sur la surface de la terre, sur les rivages et dans des lieux isolés » (ce qui correspond à Vibhāṣā trad. par Beal, 57, sur les « solitary hells »). — On se rappelle qu'un des noms du *mahāniraya* de Majjhima, i. 337, est *paccattavedaniya*.

Le *pratyekanaraka* de Śikṣāsamuccaya, 136, est une contrefaçon de couvent ; les damnés-*pretas* de Saṃyutta, ii. 254 sont des damnés « individuels » ; de même le héros du Maitrakanyakāvadāna.

Le Bodhisattva qui devrait aller en Avīci va dans un *pratyekanaraka* (Mahāvastu, i. 103 : « enfer à la pistole », dit Barth, J. des Savants, tiré à part, p. 23 ; mais, ii. 350, il y a du feu dans cette sorte d'enfer).

Grand Océan [8 b] ; les animaux qui sont ailleurs sont le surplus des animaux. [1]

Le roi des Pretas s'appelle Yama ; sa résidence, qui est le séjour principal des Pretas, se trouve à cinq cents lieues en dessous du Jambudvīpa ; elle est profonde et large de cinq cents lieues. Les Pretas qui se trouvent ailleurs sont le surplus des Pretas. Les Pretas diffèrent beaucoup les uns des autres ; certains possèdent des pouvoirs surnaturels et jouissent d'une gloire semblable à celle des dieux ; voir les Avadānas des Pretas. [2]

Sur quoi reposent le soleil et la lune ? — Sur le vent. Par la force collective des actes des êtres [9 a] sont produits des vents qui créent *(nirmā)* dans le ciel *(antarikṣe)* la lune, le soleil et les étoiles. [3] Tous ces astres tournent autour du Meru comme entraînés par un tourbillon d'eau.

Quelle distance d'ici à la lune et au soleil ?

60 a. A mi-Meru, la lune et le soleil. [4]

La lune et le soleil se meuvent de niveau avec le sommet du Yugaṃdhara.

Quelle est leur dimension ?

1. La Vibhāṣā, 133, 10, signale l'opinion que les animaux qui vivent parmi les hommes ne sont pas des êtres, *sattva ;* ils sont semblables à des animaux, donnant du lait, etc. — On verra que la « disparition des animaux » à la fin du monde s'accomplit en deux étapes, les animaux qui vivent avec les hommes disparaissant après les autres et en même temps que les hommes (iii. 90 a).

2. La ville de Yama est à 86000 *yojanas*, Hopkins, JAOS. xxxiii. 149.

Le *peta mahiddhika*, Petavatthu, i. 10 ; Kathāvatthu, xx. 3 ; Avadānaśataka, 46. — Kośa, iii. p. 11, note.

Quatrième décade de l'Avadānaśataka ; Saddharmasmṛtyupasthāna, chap. iv (Nanjio, 679) ; sources de Beal, Catena, 67. Description des Pretas qui fréquentent les hommes, *manuṣyacariṣṇu*, Lotus, iii. — Stede, Gespentergeschichten des Petavatthu, Leipsick, 1914.

Détails sur les Pretas, Kośa, iii. 9 d, 83 c.

3. Paramārtha et Hiuan-tsang diffèrent. — Le soleil est mis en mouvement par cinq vents, Beal, Catena, p. 68.

4. *ardhena meroś candrārkau.*

60 b. Cinquante et cinquante et une lieues.[1]

Le disque de la lune est de cinquante *yojanas* ; le disque du soleil est de cinquante et un *yojanas*.

Le plus petit parmi les « châteaux » *(vimâna)* des étoiles est d'un *krośa* (iii. 87 c) ; [le plus grand est de seize *yojanas*[2]].

Par la force des actes des êtres se trouve formé, inférieur et extérieur au château du soleil,[3] un disque de pierre-de-feu,[4] calorifique et lumineux ; et, pour le château de la lune, un disque de pierre-d'eau,[5] frigorifique et lumineux. Leur fonction, suivant les circonstances, est de faire naître et de faire durer l'œil, le corps, les fruits, les fleurs, les moissons, les herbes, et de les détruire.

Dans un univers à quatre continents (iii. 73), un seul soleil et une seule lune. Cependant le soleil ne remplit pas sa fonction en même temps dans les quatre continents.

61 a-b. Minuit, coucher, midi, lever au même moment.[6]

Quand il est minuit dans l'Uttarakuru, le soleil se couche en Pūrvavideha, est à midi en Jambudvīpa, se lève en Godānīya. Et ainsi de suite. (Dīrgha, 22, 13).

En raison de la variété de la marche du soleil, les jours et les nuits s'allongent et diminuent. [9 b]

61 c-**62** b. Les nuits s'allongent depuis le neuvième jour de la

1. *pañcāśatsaikayojanau* /
Dans Visuddhimagga, 417-418 (Warren, 324 ; Spence Hardy, Legends, 233), la lune a 49 et le soleil 50 *yojanas*.

2. Manque dans la version tibétaine.

3. Il paraît difficile de comprendre autrement le Lotsava : ñi meḥi gzhal med khaṅ ḥog gi phyi rol ni me śel kyi dkyil ḥkhor .... mṅon par ḥgrub bo. — Paramārtha : soleil disque inférieure face extérieure limite .... — Le château, *vimāna*, est distinct du disque ; sur les dimensions du château, Beal, Catena, 68.

4. Le sanscrit porte *taijasa cakra* qui s'explique *suryakāntâtmaka*, « fait de la gemme *sūryakānta* ».

5. Le sanscrit porte sans doute *āpya*, c'est-à-dire *candrakāntâtmaka* ; tibétain : chu śel.

6. *ardharātro 'stagamanam madhyā[hna udayaḥ samam]* ||

seconde quinzaine du deuxième mois des pluies, elles diminuent depuis le neuvième jour de la seconde quinzaine du quatrième mois d'hiver. Les jours, l'inverse. Les jours et les nuits s'allongent peu à peu suivant que le soleil va vers le sud ou vers le nord. [1]

Les nuits s'allongent à partir du neuvième jour de la quinzaine claire de Bhādrapada, et diminuent à partir du neuvième jour de la quinzaine claire de Phālguna. — Les jours, l'inverse : quand les nuits s'allongent, les jours diminuent, et réciproquement. — C'est graduellement que les jours et les nuits s'allongent et diminuent, à mesure que le soleil va vers le sud ou vers le nord du Jambudvīpa. [2]

Pourquoi le disque de la lune n'apparaît-il pas complet au commencement de la quinzaine claire ?

62 c-d. La lune se couvre de son ombre en raison de la proximité du soleil, et on la voit incomplète. [3]

C'est l'enseignement de la Prajñāpti : « Lorsque le château de la lune se meut dans le voisinage du château du soleil, alors l'éclat du soleil tombe sur le château de la lune. Par suite, l'ombre tombant sur le côté opposé, le disque apparaît incomplet ». [4] — Mais, d'après

1. *prāvṛṇmāse dvitīye 'ntyanavamyāṃ vardhate niśā /*
hemantānāṃ caturthe tu hīyate 'har viparyayāt //
lavaśo rātryaharvṛddhī dakṣiṇottarage ravau /

2. Hiuan-tsang ajoute : « De combien est l'augmentation ? — D'un *lava* ». — Le *lava* est le trentième du *muhūrta* qui est le trentième du jour, soit quatre minutes, Vibhāṣā, 136, 3. — Le chapitre *māsaparīkṣā* du Śārdūlakarṇa omis dans l'édition Cowell-Neil (voir Appendice Divya).

Le Lokaprajñāpti indique les maxima de jour et de nuit ; d'accord avec Śārdūlakarṇa, Divya, 642 : *hemantānāṃ dvitīye māse rohiṇyām aṣṭamyāṃ dvādaśamuhūrto divaso ....* ; données communes, comme on voit Thibaut, p. 26, Barnett, Antiquities of India, 196 : durée du jour maxima 15 heures, minima 9 heures.

Ceci contredit les dates d'équinoxe de 61 c-62.

3. *svacchāyayārka[sāṃnidhyād vi]kalendusamīkṣaṇam //*

4. Vyākhyā : *aparapārśve chāyāpatantī vikalamaṇḍalaṃ darśayati / tadyathā stambhe pradīpachāyāpatantī yathā yathā stambha āsanno bhavati tathā tathā stambhaḥ svacchāyayā chādyate / dūre hi vartamāne pradīpe paripūrṇastambho dṛśyate / kiṃ cid āsanne kiṃ cit kṣīyate / yāvad atyāsanne stambho naṣṭarūpo vartate / tadvad etat.*

Paramārtha : Par suite, l'ombre du soleil couvre les autres parties de la lune.

les anciens maîtres, les Yogācāras, telle est sa manière de se mouvoir que la lune apparaît tantôt complète, tantôt incomplète.[1]

A quelle classe d'êtres appartiennent les habitants des châteaux *(vimāna)* du soleil, de la lune et des étoiles ? — Ce sont des dieux Cāturmahārājakāyikas,[2] et les seuls parmi ces dieux qui habitent des châteaux [10 a] ; mais il y a un grand nombre de Cāturmahārājakāyikas qui habitent sur la terre ferme, dans les *pariṣaṇḍās* — étages ou terrasses — du Meru et ailleurs.

63-64. Il a quatre terrasses, distantes entre elles de dix mille lieues, sortant de seize, huit, quatre et deux mille lieues. Là sont les Karoṭapāṇis, les Mālādharas, les Sadāmattas et les dieux Mahārājikas ; et aussi sur les sept montagnes.[3]

— Hiuan-tsang : Les autres côtés (ouest ou est) produisent une ombre qui couvre le disque de la lune (est ou ouest).

1. *vāhayogaḥ sa tādṛśaḥ*. — Vyākhyā : *punas tiryagavanāmonnāmayogena adhobhāgaś candramaṇḍalasya kṣīyate ; ūrdhvam vardhate ceti yogācārāḥ*.

Paramārtha : Tel est la manière de marcher du soleil et de la lune que quelquefois on la voit complète, quelquefois à demi. — Hiuan-tsang : La démarche du soleil et de la lune n'est pas pareille ; on la voit complète ou partielle.

Les phases de la lune sont expliquées dans Nanjio, 550, Beal, 69 : 1. on account of its revolution, by which the hinder parts are exhibited ; 2. the blue-clad devas, ever and anon intervening between the earth and the month, cause the disc of the latter to be obscured ; 3. because the bright rays of the sun (sixty bright rays) obscure the disc of the moon .... the moon is so near the sun that its brightness is obscured ....

Beal cite aussi le Nanjio 1297 : « The subject of the 19th chapter is the motion of the sun and moon » (Nanjio).

2. *cāturmahārājakāyika* s'explique : *caturmahārājānām kāyaḥ | tatra bhavāś cāturmahārājakāyikāḥ* = qui fait partie de la compagnie des quatre grands rois.

3. *pariṣaṇḍāś catasro 'sya daśasāhasrikāntarāḥ |*
ṣoḍaśāṣṭau sahasrāṇi catvāri dve ca nirgatāḥ ||
karoṭapāṇayas tatra māladharāḥ sadāmadāḥ |
mahārājikadevāś ca parvateṣv api saptasu ||

D'après la Lokaprajñāpti (Cosmologie, Appendice, p. 301), il y a, entre la ville des Asuras et celle des Suras (ou Trente-trois), « cinq gardiens des Trente-trois, les Udakaniśrita nāgas, les Karoṭapāṇis, etc. » — Divya, 218, Jataka, i, 204.

pariṣaṇḍā, tib. *baṅ-rim*, Paramārtha : étage (ts'êng), Hiuan-tsang : étage-série

La première *pariṣaṇḍā* est à dix mille lieues au-dessus de l'eau, la deuxième à dix mille lieues au-dessus de la première et ainsi de suite. Elles atteignent donc la moitié du Meru. [1] — La première *pariṣaṇḍā* sort *(nirgata, ḥphags)* du Meru de seize mille lieues ; les autres, dans l'ordre, de huit, quatre et deux mille lieues. [2] — Sur la première *pariṣaṇḍā* résident les Yakṣas « Cruche en main » [3] ; sur la seconde, les « Porteurs de couronnes » [10 b]; sur la troisième, les « Toujours ivres » *(sadāmatta,* que la stance nomme *sadāmada)* [4] : tous ces dieux sont des Cāturmahārājakāyikas. A la quatrième *pariṣaṇḍā* sont les Quatre Rois [5] en personne avec leurs acolytes : ces dieux portent le nom de Cāturmahārājikas.

De même que les Cāturmahārājakāyikas habitent le Meru, de même ils ont des villes et des bourgs sur les sept montagnes d'or. Aussi ces dieux sont-ils la classe de dieux la plus nombreuse. [11 a]

65-68. Les Dieux-trente-trois au sommet du Meru, dont les côtés sont de quatre-vingt mille. Aux coins, quatre pics qu'habitent les Vajrapāṇis. — Au milieu, avec des côtés de deux mille cinq cents, haute d'un et demi, la ville nommée Sudarśana, d'or, de sol bigarré

(ts'êng-kĭ). — Divya, 212, 8 (le Sumeruparikhaṇḍa, lecture incorrecte) ; 217, 17, 344, 12 (la Sumerupariṣaṇḍā, qui diffère des séjours des Karoṭapāṇis, etc. et n'est pas une de nos *pariṣaṇḍās).* — Mahāvyutpatti, 194, 21, *sumerupāriṣaṇḍa,* 245, 358, *pariṣaṇḍa.*

1. *ardham ākṣiptam = ardham avastabdham.*

2. On ne voit pas bien comment les *pariṣaṇḍās* « sortent » *(nirgata,* ḥphags, tch'ŏu) du Meru, du côté du Meru.

A admettre que les *pariṣaṇḍās* sont des terrasses en retrait, disposées sur tout le pourtour du Meru, on comprend la théorie qui attribue au sommet de la montagne des côtés de 20000, non de 80000 *yojanas.* [Au-dessus de la première terrasse le côté est de 80000 moins 32000 : retranchant ensuite 16, 8, 4, il reste un prisme de 20000 de côté].

Grande variété dans les dessins qui représentent le Meru, Alphabetum tibetanum, 473 ; Beal, Catena, 75 ; Eitel, Handbook, 164, etc.

3. Voir Burnouf, 600, Divya, 218, Mahāvastu, i. 30 et 394 ; Morris, JPTS. 1893, 21 *(karoṭi).*

4. Sadāmatta est le nom d'un des « paradis particuliers » du Maitrakanyaka.

5. Dhṛtarāṣṭra à l'est, Virūḍhaka au sud, Virūpākṣa à l'ouest, Vaiśrāvaṇa au nord.

et doux. — Là, le Vaijayanta, aux côtés de deux cent cinquante. — Extérieurement, cette ville est ornée par le Caitraratha, le Pāruṣya, le Miśra et le Nandana ; à une distance de vingt lieues de ces parcs, aux quatre côtés, d'excellents terrains. — Au nord-est le Pārijāta, au sud-ouest la Sudharmā. [1]

1. Les Trāyastriṃśas [2] habitent le sommet du Meru ; les côtés de ce sommet sont de quatre-vingt mille *yojanas*. D'après d'autres maîtres, les côtés sont chacun de vingt mille, le pourtour est de quatre-vingt mille. [3]

2. Aux coins, des pics *(kūṭa)*, hauts et larges de cinq cents *yojanas*, où résident les Yakṣas nommés Vajrapāṇis.

3. Au milieu de la table du Meru, la ville royale de Śakra, chef des dieux, la « Belle à voir » *(sudarśana)*. [4] Ses côtés sont de deux mille cinq cents *yojanas* [5] ; son pourtour de dix mille ; sa hauteur d'un *yojana* et demi [6] ; elle est en or ; elle est parée de cent et une sortes

1. *merumūrdhni trāyastriṃśāḥ sa cāśītisahasradik* |
vidikṣu kūṭāś catvāra uṣitā vajrapāṇibhiḥ || 65
madhye sārdhadvisāhasrapārśvam adhyardhayojanam |
puraṃ sudarśanaṃ nāma haimaṃ citratalaṃ mṛdu || 66
sārdhadviśatapārśvo 'tra vaijayanto bahiḥ punaḥ |
tac caitrarathapāruṣyamiśranandanabhūṣitam || 67
viṃśatyantaritāny eṣāṃ subhūmīni caturdiśam |
pūrvottare pārijātaḥ sudharmā dakṣiṇāvare || 68
Habituellement : *dakṣiṇāpara*.

2. Les dieux qui sont la compagnie des trente-trois dieux, Śakra, etc. — Vibhāṣā, 133, 14, que Vasubandhu suit fidèlement. — Divya, 219 ; Mahāvastu, i, 31 ; Lokaprajñāpti, fol. 28 a-47 b, Cosmologie bouddhique, p. 301-306 ; Saddharmasmṛtyupasthāna dans Lévi, Rāmāyaṇa, 44-47 (les noms chinois des parcs ne concordent pas avec nos versions du Kośa).

3. Dans Vibhāṣā, la première opinion est que les côtés sont de vingt mille *yojanas* ; la seconde, que les côtés sont de quatre-vingt mille. — Vyākhyā : Comment concilier la théorie des côtés de vingt-mille avec la thèse que les montagnes sont aussi larges que hautes ? Ces docteurs pensent que cette thèse vise le milieu de la montagne *(madhyabhāgam evābhisamīkṣya evam uktam)*. — Voir ci-dessus p. 160, n. 2.

4. Sur Sudarśana, Divya, 220 ; Commentaire de Dhammapada, 30 (p. 319 des Buddhist Legends de Burlingame).

5. *dairghyeṇārdhatṛtīye yojanaśate pārśvam*.

6. Hiuan-tsang : Ses remparts, en or, sont hauts d'un *yojana* et demi.

de couleurs [1] ; de même son sol. Ce sol est doux au toucher, comme la feuille de l'arbre à coton ; il monte et descend pour faciliter la marche.

4. Au milieu de la ville se trouve le palais de Śakra, chef des dieux, nommé Vaijayanta : par sa richesse et ses gemmes [11 b], il fait rougir toute autre résidence. [2] Ses côtés sont de deux cent cinquante *yojanas.*

Tels sont les ornements de la ville elle-même.

5. Ornements extérieurs de la ville, les quatre parcs [3] : Caitraratha, Pāruṣyaka, Miśraka et Nandana, terrains de jeu des dieux.

6. Aux quatre côtés [4] de ces parcs, à partir d'une distance de vingt *yojanas,* quatre terrains de jeu *(krīḍāsthānāni)* d'un sol merveilleux, [5] ravissants et qui paraissent rivaliser entre eux.

7. Le magnolia *(kovidāra)* qu'on nomme Pārijātaka [6] est, pour les Dieux-trente-trois, le lieu par excellence des plaisirs et de l'amour [7] ; ses racines plongent à cinquante *yojanas* [8] ; il est haut de cent *yojanas ;* avec ses branches, feuilles et pétales *(śākhāpattrapalāśa),* il couvre cinquante *yojanas.*

L'odeur de ses fleurs se propage à cent *yojanas* avec le vent, à cinquante contre le vent. [9] — Soit, elle peut se propager à cent *yojanas* avec le vent, mais comment va-t-elle contre le vent ? — D'après une opinion, on dit qu'elle se propage à cinquante *yojanas*

1. *dhātuśatena = raṅgaśatena.*

2. *nānāratnasthānavidhānasampadā sarvānyabhāvanāśrīmahimanihreṣaṇa.*

3. Sur les quatre parcs, Mahāvyutpatti, 196, 1-4 ; Divya, 194-195 (regrets du dieu mourant), Mahāvastu, i. 32. — Les quatre parcs des Jainas, SBE, 45, p. 288.

4. *caturdiśam* s'explique : *catasro diśo 'syeti caturdiśaṃ kriyāviśeṣaṇam.* — D'après Bhāguri, on a les deux formes *diś* et *diśa* (Vyākhyā).

5. Le *subhūmīni* de la stance s'explique : *śobhanā bhūmaya eṣām iti subhūmīni krīḍāsthānāni.*

6. Le Pārijātaka (Divya, 219, etc.) est le Pāricchattaka de Jātaka, i. 202, Atthasālinī, 298, Visuddhimagga, 206 (opinion des Porāṇas).

7. *kāmaratiprakarṣālayaḥ = kāmarativiśeṣasthānam.*

8. Paramārtha et Hiuan-tsang, cinq *yojanas.*

9. *pañcāśad yojanāni prativātaṃ gandho vāti / yojanaśatam anuvātam.*

contre le vent, parce qu'elle ne dépasse pas l'arbre [qui couvre en effet cinquante *yojanas*].[1] [Mais cette explication ne vaut pas : car] le texte dit qu'elle va contre le vent. — Disons donc que l'odeur ne va pas contre le vent, qu'elle périt où elle naît : mais telle est la qualité de cette odeur [12 a] que, bien qu'elle soit arrêtée par le très léger vent divin, elle donne naissance à une nouvelle « série » d'odeur identique. Toutefois, l'odeur devient faible, plus faible, tout à fait faible et s'arrête complètement, incapable d'aller aussi loin que lorsque le vent est favorable.[2]

La série de l'odeur a-t-elle seulement pour appui les propres grands éléments qui constituent l'odeur ? Ou bien faut-il supposer que le vent devient parfumé ? [De même que, lorsque les grains de sésame sont parfumés par des fleurs, il naît une nouvelle odeur qui n'est plus l'odeur des fleurs]. — L'opinion des maîtres n'est pas fixée là-dessus.

Cependant Bhagavat a dit[3] : « L'odeur des fleurs ne va pas contre le vent, ni le santal, ni le *tagara*, ni le jasmin ; mais l'odeur des bons va contre le vent : le *satpuruṣa* va dans toutes les directions ». Comment concilier avec cette stance la théorie de l'odeur « qui va contre le vent » ? — Cette stance vise les odeurs du monde des hommes, lesquelles, c'est bien évident, ne vont pas contre le vent.

Les Mahīśāsakas lisent[4] : « L'odeur [des fleurs du Pārijātaka] va, avec le vent, à cent *yojanas* ; en l'absence de vent, à cinquante ».

8. Au sud-est, la Sudharmā,[5] la salle où les dieux se réunissent *(devasabhā)* pour examiner le bien [12 b] et le mal commis par les êtres.

Telle est la disposition du réceptacle des Dieux-trente-trois.

1. *vṛkṣānatikramaṃ saṃdhāyoktam.*

2. *na tathā viprakṛṣṭam adhvānam prasarpati.*

3. Saṃyukta, 28, 31. Ekottara, 13, 17. Udānavarga, vi. 14. Dhammapada, 54. Aṅguttara, i. 226, Jātaka, iii. 291 : *na puṣpagandhaḥ prativātam eti.*

4. ḥdon to = *paṭhanti.* — Hiuan-tsang : « Le Sūtra des Mahīśāsakas dit ... »

5. Sur la Sudharmā, Divya, 220, Aṅguttara, i. 226 ; Vibhāṣā, 133, 15 : Les dieux se réunissent le huitième, le quatorzième et le quinzième jour de la quinzaine ; ils examinent les dieux et les hommes, gouvernent les Asuras, etc.... De même, Nanjio, 550. — Chavannes, Cinq cents contes, i. 26. — J. Przyluski, J. As. ii, 157, sur Dīgha ii, 207, Mahāvastu, iii, 198.

69 a-b. Au-dessus, les dieux résident dans des « châteaux ». [1]

Les dieux supérieurs aux Dieux-trente-trois résident dans des *vimānas,* « demeures aériennes ». Ces dieux sont les Yāmas, les Tuṣitas, les Nirmāṇaratis, les Paranirmitavaśavartins, plus les dieux du Rūpadhātu, à savoir seize catégories de dieux en commençant par les Brahmakāyikas. Au total, vingt-deux sortes de dieux, logés dans le monde réceptacle *(bhājanaloka)* et y occupant des résidences déterminées. [Il y a beaucoup d'autres dieux, [2] les Krīḍāpramoṣakas, [3] les Prahāsakas, etc., dont un sommaire comme est ce traité ne tient pas compte].

69 b-d. Il y a six dieux qui savourent le plaisir; ils s'unissent par accouplement, étreinte, contact des mains, rire et regard. [4]

Les Cāturmahārājakāyikas, Trāyastrimśas, Yāmas, Tuṣitas, Nirmāṇaratis et Paranirmitavaśavartins sont les dieux du Kāmadhātu. Les dieux supérieurs ne sont pas du Kāmadhātu.

Les Cāturmahārājakāyikas et les Trāyastriṃśas demeurent sur la terre ferme; ils s'unissent donc par accouplement, comme les hommes; mais ils apaisent le feu du désir *(paridāhavigama)* par l'émission de vent, attendu qu'ils ne portent pas de semence [13 a]. Les Yāmas apaisent le feu du désir par étreinte, les Tuṣitas en prenant la main, les Nirmāṇaratis en riant, les Paranirmitavaśavartins en regardant. Telle est la doctrine de la Prajñāpti. [5]

1. *tata ūrdhvaṃ vimāneṣu devāḥ.* — Les *vimāṇas* sont ou des plate-formes immenses ou des châteaux individuels, p. 157, 169, iii. 101 c.

2. Les *bhaumas* et *āntarikṣavāsins (?)* de Mahāvyutpatti, 156, etc.

Vasubandhu ne parle pas ici des Asuras (voir iii. 4) dont traite la Lokaprajñāpti (trad. dans Cosmologie bouddhique); il ignore aussi Māra (sur lequel Beal, Catena, 93; Chavannes, Cinq cents contes, i. 125 = le roi des Paranirmitavaśavartins; Huber, Sūtrālaṃkāra, 110) et Maheśvara (Beal, 94).

3. Pāli : *khiḍḍāpadosika.*

4. *kāmabhujas tu ṣaṭ / dvandvāliṅganapāṇyāptihasitekṣaṇamaithunāḥ //*

5. Lokaprajñāpti, chap. vi. (Cosmologie bouddhique, p. 300) : « Comme, dans le Jambu, il y a *abrahmacarya, maithunadharma, dvandvasamāpatti,* de même dans les autres continents et chez les dieux jusqu'aux Dieux-trente-trois ; chez les Yāmas, apaisement du désir *(paridāha,* gduṅ ba) par étreinte .... »

Lokaprajñāpti, ibid. : « Comme, en Jambu, les femmes ont leurs mois, sont

D'après les Vaibhāṣikas (Vibhāṣā, 113, 9), ces expressions de la Prajñāpti, étreinte, contact des mains, etc., indiquent non pas le mode d'union — car tous ces dieux s'accouplent — mais la durée de l'acte.[1] D'autant plus ardent est le désir en raison de l'objet plus désirable, d'autant [plus courte] est la durée de l'union.

Le dieu ou la déesse sur les genoux duquel ou de laquelle apparaît un petit dieu ou une petite déesse, ce petit dieu ou cette petite déesse est leur fils ou leur fille : tous les dieux sont « apparitionnels » (iii. 8 c).

70 a-c. Parmi ces dieux, le nouveau-né est semblable à un enfant de cinq à dix ans.[2]

De cinq à dix ans d'après la catégorie des dieux. Les jeunes dieux grandissent vite.

70 c-d. Les dieux du Rūpadhātu sont complets et vêtus.[3]

Les dieux du Rūpadhātu, dès leur naissance, ont leur développement complet ; ils naissent vêtus.

Tous les dieux parlent la langue *ārya*.[4] [13 b]

enceintes, accouchent, de même dans les autres continents. Chez les Cāturmahārājakāyikas, l'enfant apparaît sur le giron ou l'épaule du dieu ou de la déesse ....

1. *kālaparimāṇaṃ tu prajñāptāv uktam*. — Vyākhyā : « Autant de temps durent accouplement, étreinte, contact des mains, rire, regard, autant de temps dure l'accouplement pour les dieux habitant la terre ferme (Quatre Rois et Trente-trois), les Yāmas, etc.

Le Bhāṣya est éclairé par la Vyākhyā : *yāvad yāvat paratareṇa paratareṇa viṣayāṇāṃ tīvrataratvād rāgo 'pi tīvrataras tāvat tāvan maithunakāla ity abhiprāyaḥ*.

Vibhāṣā, 113, 8 .... Quelques-uns disent que, les dieux supérieurs s'approchant du détachement du désir *(vairāgya)*, le feu du désir devient plus faible ; mais, dans toute union *(maithuna)*, il faut accouplement *(dvandvasamāpatti)* pour apaiser le feu du désir.

2. *pañcavarṣopamo yāvad daśavarṣopamaḥ śiśuḥ /*
saṃbhavaty eṣu.

3. *saṃpūrṇāḥ savastrāś caiva rūpiṇaḥ //*
Voir ci-dessus p. 45.

4. C'est-à-dire, ajoute Hiuan-tsang, ils parlent comme dans l'Inde du centre : « milieu-*in-du* ». — Beal, Catena, 91.

Dans le Kāmadhātu,

71 a-b. Trois « naissances » ou « existences de *kāma* » : les dieux du Kāma avec les hommes.[1]

1. Il y a des êtres à la disposition desquels se trouvent placés des objets désirables *(kāmaguṇa)* ; ils disposent de ces objets. Tels sont les hommes et certains dieux — à savoir les quatre premières classes de dieux.

2. Il y a des êtres dont les objets désirables sont créés par eux-mêmes ; ils disposent de ces objets qu'ils créent. Tels sont les Nirmāṇaratis.

3. Il y a des êtres dont les objets désirables sont créés par d'autres et qui disposent de ces objets créés par d'autres. Tels sont les Paranirmitavaśavartins.[2]

Les premiers jouissent d'objets désirables qui se présentent à eux ; les seconds jouissent d'objets désirables qu'ils créent à leur souhait ; les troisièmes jouissent d'objets désirables qu'ils créent ou font créer à leur souhait.[3] — Ce sont là les trois *kāmopapattis.*

Dans le Rūpadhātu,

71 c-d. Trois « naissances de plaisir » *(sukha)* : les neuf terres de trois *dhyānas.*[4]

Les neuf terres des trois premiers *dhyānas* sont les trois « nais-

1. *kāmopapattayas tisras kāmadevāḥ samānuṣāḥ* |
Saṃgītiparyāya, 5, 8, Vibhāṣā, 173, 4 ; Dīgha, iii. 218 ; Itivuttaka, 94.

2. Rhys Davids-Stede traduisent : « having power under the control of another ». Dans Dīgha, i. 216, il y a un dieu Saṃtusita roi des Tusitas, un Sunimitta roi des Nimmānaratis, un Vasavatti roi des Paranimmitavasavattis ; au-dessus, Mahābrahmā roi des Brahmakāyikas.
Sumaṅgalavilāsinī, i. 121, Māndhātar possède les *kāmaguṇas* humains, les Parinirmitas possèdent les *kāmaguṇas* divins.

3. Il y a deux lectures : *yathecchātmaparanirmitaparibhogitvāt* et *yathecchaparanirmitaparibhogitvāt.*

4. *sukhopapattayas tisro nava tridhyānabhūmayaḥ* || — Voir ii. 45, p. 221. Sur le *sukha* des *dhyānas*, viii. 9.
Dīgha, iii. 218, diffère, du moins dans la rédaction.

sances de plaisir ». Les dieux des trois premiers *dhyânas*, pour de longues périodes, passent leur temps plaisamment *(sukhaṃ viharanti)* [14 a] par le plaisir né de la séparation d'avec les passions *(kleśa) (vivekaja sukha)*, par le plaisir consistant en joie *(prītisukha)* né du recueillement *(samādhija* : vu la disparition du *vicāra* et du *vitarka)*, par le plaisir exempt joie *(niḥprītikasukha*, vu la disparition de la satisfaction, *saumanasya)*. Ces naissances, en raison de l'absence de souffrance, en raison de leur durée, sont bien des « naissances de plaisir » *(sukhopapatti)*.

Dans le *dhyānāntara* manque le plaisir consistant en joie. Est-ce là une « naissance de plaisir » ? C'est à discuter. [1]

A quelle hauteur sont situées les vingt-deux résidences divines, en montant des Cāturmahārājikas jusqu'aux dieux les plus élevés du Rūpadhātu ? — Il n'est pas facile de calculer cette hauteur en *yojanas*, mais

72 a-b. Autant il y a en descendant d'une résidence, autant il y a en montant vers la résidence supérieure. [2]

En d'autres termes, autant une résidence est au-dessus du Jambu-

1. *sukhopapattitvaṃ vicāryam.* — Le *sukha* y manque, car la sensation du *dhyānāntara* est la sensation d'indifférence, viii. 23 ; donc ce n'est pas « naissance de plaisir ». Ce *dhyāna* est la rétribution d'un acte bon, il ressemble au *sukha (sukhakalpa)*, donc c'est « naissance de plaisir ». — Mais, alors, le quatrième *dhyāna* sera aussi « naissance de plaisir » ? — Non, parce que le *sukha* y manque. — Par conséquent le point est à examiner *(vicāryam, saṃpradhāryam)*.

2. *sthānāt sthānād adho yāvat tāvad ūrdhvaṃ tatas tataḥ* |

D'autres méthodes de calcul dans Beal, Catena, 82. [Extrait de la Vibhāṣā, avec des chiffres très différents de ceux que nous avons ici : dix mille *yojanas* entre les résidences ; même doctrine dans le In-pen-sūtra ; dans l'Abhidharma ; « un an pour la chute d'une pierre de cent coudées projetée du monde de Brahmā ; 65535 ans pour la chute d'une montagne projetée de l'Akaniṣṭha » ; dans le Jñānaprasthāna : « 18383 ans pour la chute d'une pierre de dix coudées projetée du premier étage du Rūpadhātu ».]

De même, Milinda, 82, une pierre met 4 mois à tomber du Brahmaloka à raison de 84000 *yojanas* par jour.

Sūtrālaṃkāra, Huber, 127, le ciel des Trāyastriṃśas est à 3000336 *lis*.

dvīpa, autant elle est en dessous de la résidence supérieure. Par exemple, la quatrième maison des Cāturmahārājakāyikas, demeure des Cāturmahārājikas, est à quarante mille *yojanas* au-dessus d'ici ; autant de cette résidence en descendant jusqu'ici, autant de cette résidence en montant jusqu'à la résidence des Trāyastriṃśas, [sommet du Meru, quatre-vingt mille *yojanas* d'ici]. Autant de *yojanas* des Trāyastriṃśas jusqu'ici, autant des Trāyastriṃśas jusqu'aux Yāmas [14 b]. Et ainsi de suite : les Akaniṣṭhas sont au-dessus der Sudarśanas du même nombre de *yojanas* que les Sudarśanas sont au-dessus du Jambudvīpa.

Au-dessus des Akaniṣṭhas, il n'y a plus de résidences *(sthāna)*. C'est pourquoi leur résidence étant supérieure aux autres, aucune résidence ne lui étant supérieure, on la nomme *a-kaniṣṭha*. [1] D'après une autre opinion, cette résidence est nommée *agha-niṣṭha* ; car *agha* signifie « matière agglomérée », et cette résidence est la limite *(niṣṭhā)* de cette matière. [2]

Les êtres nés dans une résidence inférieure peuvent-ils se rendre dans un château supérieur et voir les êtres supérieurs ?

72 c-d. Sauf magie ou assistance d'autrui, les dieux ne voient pas les supérieurs. [3]

Lorsqu'ils possèdent le pouvoir magique, ou lorsqu'ils sont assistés par un être possédant le pouvoir magique ou par un dieu Yāma, les Trāyastriṃśas peuvent se rendre chez les Yāmas ; et ainsi de suite. [4]

1. Vyākhyā : *tadutkṛṣṭatarabhūmyantarābhāvān naite kaniṣṭhā ity akaniṣṭhāḥ*.

2. La Mahāvyutpatti, 161, 5-6, signale les deux formes, dieux Akaniṣṭhas et Aghaniṣṭhas. Il semble que Aghaniṣṭha soit la lecture du MS. de la Bodhisattvabhūmi, voir Wogihara. — Sur *agha*, Kośa, i. 28 a, trad. p. 50 ; et les références de Rhys Davids et Stede.

Rhys Davids et Stede, s. voc. *kaniṭṭha*, signalent « *akaniṭṭha* in *akaniṭṭhabhavana*, Jātaka, iii. 487, Commentaire du Dhammapada, passim, *akaniṭṭhagāmin*, Saṃyutta, v. 237, etc. ». — On pourrait citer Vibhaṅga, 425 *(akaniṭṭha deva)* ; Dhammasaṅgaṇi, 1283 (limite du Rūpadhātu), Dīgha, ii. 52, iii. 237, etc.

3. *nordhvadarśanam asty eṣām anyatra ṛddhiparāśrayāt* ||

4. *ṛddhyā vā trāyastriṃśā yāmān gaccheyur yadi ṛddhimatā nīyeran devena vā tatratyena*.

L'être né dans une résidence inférieure peut voir l'être né dans une résidence supérieure et qui fait visite dans une résidence inférieure, non pas toutefois si cet être appartient à un *dhātu* supérieur, à une *bhūmi* supérieure [1]; de même que l'on ne peut sentir un tangible [supérieur par le *dhātu* ou la *bhūmi*], parce qu'il n'est pas du domaine [d'un organe inférieur]. [2] — C'est pourquoi les êtres supérieurs par le *dhātu* ou la *bhūmi* ne descendent pas avec leur propre corps [15 a], mais avec un corps magique du domaine de la *bhūmi* où ils veulent descendre (Dīgha, ii. 210). — D'après une autre école, [3] si l'être d'une *bhūmi* supérieure le désire, les êtres inférieurs le voient comme ils voient un être de leur propre *bhūmi*.

Quelle est la dimension du château des Yāmas et autres dieux ?

D'après une opinion, les châteaux des quatre sortes de dieux supérieurs du Kāma ont la dimension du sommet du Meru. D'après d'autres, le château supérieur est le double du château inférieur. — D'après d'autres, la dimension du premier *dhyāna* est la dimension de l'univers à quatre continents; celle du second, du troisième et du quatrième *dhyāna* est, respectivement, la dimension du petit, du moyen et du grand chiliocosme. D'après d'autres, les trois premiers *dhyānas* ont respectivement la dimension du petit, du moyen et du grand chiliocosme ; le quatrième *dhyāna* est sans mesure. [4]

Mais les Cāturmahārājakāyikas sont de la même *bhūmi* que les Trāyastriṃśas ; ils peuvent donc, sans difficulté, se rendre chez eux.

1. *āgataṃ tūrdhvopapannaṃ paśyed iti samānabhūmikaṃ nordhvabhūmikam.*

Les Quatre rois et les Trente-trois sont de la même *bhūmi* (car les uns et les autres habitent le Meru) ; les quatre autres classes des dieux supérieurs du Kāmadhātu, Yāmas, etc., occupent des *bhūmis* distinctes ; le Rūpadhātu comporte quatre *dhyānas* qui sont autant de *bhūmis*.

Le dieu né dans le premier *dhyāna* ne voit pas le dieu né dans le second *dhyāna*.

2. *yathā spraṣṭavyam* [*aviṣayatvān na spṛśyate*]. — C'est simplement un exemple ; on peut aussi bien dire : « Comme le son n'est pas entendu .... ».

3. *tadicchayehatyam iva paśyed iti nikāyāntarīyāḥ.* — Les Mahāsāṃghikas que réfute Saṃghabhadra.

4. *caturthaṃ tv aparimāṇam iti tārakāvad atalapratibaddhavimānatvād aparimāṇatvasaṃbhava ity abhiprāyaḥ.* — Voir iii. 101 c.

Qu'est le petit, le deuxième, le troisième chiliocosme ?

73-74. Mille quatre-continents, lunes, soleils, Merus, demeures des dieux du Kāma, mondes de Brahmā, c'est le petit chiliocosme ; mille petits chiliocosmes, c'est le dichiliocosme, l'univers moyen ; mille dichiliocosmes, c'est le trichiliocosme. — La destruction et la création des univers dure le même temps. [1]

Un *sāhasra cūḍika lokadhātu* ou « petit chiliocosme », c'est mille Jambudvīpas, Pūrvavidehas, Avaragodānīyas, Uttarakurus, lunes, soleils, Merus, demeures des Cāturmahārājakāyikas et autres dieux du Kāma, mondes de Brahmā. — Mille univers de ce type font un dichiliocosme, moyen univers *(dvisāhasro madhyamo lokadhātuḥ)*. — Mille univers de ce type font un trichiliomégachiliocosme *(trisāhasramahāsāhasro lokadhātuḥ)*.

La période de destruction et celle de création sont égales. [2] La stance emploie le mot *saṃbhava* dans le sens de *vivarta*.

De même que les dimensions des réceptacles diffèrent, de même diffèrent les dimensions des êtres qui y habitent :

75-77. Les habitants du Jambudvīpa ont une taille de quatre, de

1. *caturdvīpakacandrārkamerukāmadivaukasām* /
brahmalokasahasraṃ ca sāhasraś cūḍiko mataḥ //
tatsahasraṃ dvisāhasro lokadhātus tu madhyamaḥ /
tatsahasraṃ trisāhasraḥ samasaṃvartasaṃbhavaḥ //

Aṅguttara, i. 227, Cullaniddesa, 235, 2 b *(sahassī cūlanikā lokadhātu)*; Dīrgha, 18, 1, cité par Beal, Catena, 102, qui cite beaucoup de Sūtras. — Le terme « chiliocosme » a été inventé par Rémusat.

Mahāvyutpatti, 153 et 15, 15. — Dans Mahāvyutpatti, il semble que *sāhasra-cūḍika* ne forme qu'un mot ; par le fait, un *lokadhātu*, univers, est dit *sāhasra* parce que composé de mille quatre-continents *(cāturdvīpaka lokadhātu)* et *cūḍika* parce qu'il est la *cūḍā (cūḍābhūtatvāt)* d'un grand univers. — [Sans doute on a ici *kṣulla*, *kṣudra* = *culla*, *cūla*].

2. Ce point sera élucidé iii. 93 a-b (Vyākhyā). — Plutôt : « Création et destruction [des univers d'un groupe] ont lieu en même temps ».

vivarta s'explique *vividhavartana* ou bien *vividhā vartante 'sminn iti*. — *saṃvarta* = *saṃvartana*, ou bien *saṃvartante 'sminn iti :* c'est l'époque où les êtres « vont ensemble » *(saṃvartante = saṃgacchanti)* dans les *dhyānas* supérieurs ; voir p. 181, n. 3.

trois coudées et demie ; ceux qu'on nomme Pūrva, Goda et Uttara, en doublant chaque fois. — Le corps des dieux du Kāma s'accroît, par quarts de *krośa*, jusqu'à un *krośa* et demi. — Le corps des dieux du Rūpa est d'abord d'un demi-*yojana* ; ensuite il grandit d'un demi ; au delà des Parīttābhas, le corps va en doublant, en retranchant trois *yojanas* à partir des Anabhrakas.[1]

Les hommes du Jambudvīpa ont généralement trois coudées et demie, quelquefois quatre ; les Pūrvavidehakas, Avaragodānīyakas, Auttarakauravas [16 a] ont respectivement huit, seize, trente-deux coudées.

Les Cāturmahārājakāyikas ont un quart de *krośa* (iii. 88 a) ; la taille des autres dieux du Kāma s'accroît successivement de ce même quart : Trāyastriṃśas, un demi *krośa* ; Yāmas, trois quarts de *krośa* ; Tuṣitas, un *krośa* ; Nirmāṇaratis, un *krośa* et quart ; Parinirmitavaśavartins, un *krośa* et demi.

Les Brahmakāyikas, qui sont premiers dieux du Rūpadhātu, ont un demi-*yojana* ; les Brahmapurohitas, un *yojana* ; les Mahābrahmans, un *yojana* et demi ; les Parīttābhas, deux *yojanas*.

Au delà des Parīttābhas, la dimension va en doublant : Apramāṇābhas, quatre, Ābhāsvaras, huit, et de même jusqu'aux Śubhakṛtsnas, soixante-quatre *yojanas*. Pour les Anabhrakas, on double ce chiffre mais on retranche trois : soit donc cent vingt-cinq *yojanas*. On poursuit en doublant, depuis les Puṇyaprasavas, deux cent cinquante *yojanas*, jusqu'aux Akaniṣṭhas, seize mille *yojanas*.

De même la durée de la vie des êtres diffère. En ce qui concerne les hommes :

78. La vie, chez les Kurus, est de mille ans ; dans deux continents,

1. ***jambudvīpāḥ pramāṇena catuḥsārdhatrihastakāḥ / dviguṇottaravṛddhyā tu pūrvagodottarāhvayāḥ // 75 pādavṛddhyā tanur yāvat sārdhakrośo divaukasām / kāmināṃ rūpiṇāṃ tv ādau yojanārdhaṃ tataḥ param // 76 ardhārdhavṛddhir ūrdhvaṃ tu parīttābhebhya āśrayaḥ / dviguṇadviguṇo hitvā 'nabhrakebhyas triyojanam // 77***

diminuée deux fois de la moitié ; ici, indéterminée : toutefois elle est de dix ans à la fin et incalculable au début. [1] [16 b]

La vie des hommes du Godānīya est la moitié de la vie des hommes de l'Uttarakuru, donc de cinq cents ans ; la vie des hommes du Pūrvavideha est de deux cent cinquante ans.

Dans le Jambudvīpa, la durée de la vie n'est pas déterminée, quelquefois longue, quelquefois brève. [2] A la fin du *kalpa* (iii. 98 c), au maximum de la réduction, elle est de dix ans ; tandis que la vie des hommes du commencement de l'âge cosmique *(prāthamakalpika,* iii. 91 a) est incalculable : on ne peut la mesurer en comptant par mille, etc.

En ce qui concerne les dieux du Kāma, la durée de leur vie est en fonction de la durée du jour :

79 a-80 b. Cinquante années humaines font un jour-et-nuit pour les dieux les plus bas du Kāma, et ces dieux vivent une vie de cinq cents ans. Pour les dieux supérieurs, doubler le jour et la vie. [3]

Cinquante années humaines font un jour des Cāturmahārājakāyikas, dont la vie est de cinq cents ans de douze mois de trente jours. [4] Pour les Trāyastriṃśas, le jour vaut cent années humaines, la vie est de mille ans ; pour les Yāmas, le jour vaut deux cents années humaines ; la vie est de deux mille ans [17 a] ; et ainsi de suite.

1. *sahasram āyuḥ kuruṣu dvayor ardhārdhavarjitam /*
ihāniyatam ante tu daśābdān ādito 'mitam //

Il y a un Āyuṣparyantasūtra, Csoma-Feer, p. 278, Mdo, 26, 217.

2. Vibhaṅga, 422 : *manussānaṃ kittakam āyuppamāṇam / vassasatam appam vā bhiyyo vā.* — D'après la formule canonique : *yo ciraṃ jīvati so vassasatam ....*

3. *nṛṇāṃ varṣāṇi pañcāśad ahorātrau divaukasāṃ /*
kāme 'dharāṇāṃ tenāyuḥ pañca varṣaśatāni tu //
dviguṇottaram ūrdhvānām ubhayam

Ceci repose sur un Sūtra très voisin d'Aṅguttara, iv. 256-7 (éloge de l'Upasatha), Vibhaṅga, 422. — Lokaprajñāpti dans Cosmologie, 301.

4. L'année de 360 jours est l'année de la « middlere Periode » de Thibaut, Astronomie, 1899, p. 28. — Ci-dessous iii. 90.

Mais, dira-t-on, au-dessus du Yugandhara, il n'y a plus soleil ou lune ; comment se trouve déterminé le jour des dieux, comment les dieux sont-ils éclairés ? — Le jour et la nuit sont marqués par les fleurs qui s'ouvrent ou se ferment, comme chez nous le *kumuda* et le *padma* ; par les oiseaux qui crient ou se taisent ; par le sommeil qui finit ou commence.[1] D'autre part les dieux sont, eux-mêmes, lumineux.

En ce qui concerne les dieux du Rūpadhātu et de l'Ārūpyadhātu :

80 b-81 d. Pour les dieux du Rūpa, il n'y a pas de jour-et-nuit ; leur vie se calcule en *kalpas* dont le nombre est fixé par la dimension du corps. — Dans l'Ārūpya, vie de vingt-mille *kalpas* qui va s'accroissant d'autant. — Ces *kalpas* sont, depuis le Parīttābha, des *mahākalpas* ; en dessous, des demis.[2]

1. *yatheha kumudāny ahani saṃkucanti rātrau vikasanti / padmāni tu viparyayeṇa / tathā tatra keṣāṃ cid eva puṣpāṇāṃ saṃkocād ahani ca vikāsād ahorātravyavasthānam.*

śakunīnāṃ ca kūjanāt / akūjanād rātriḥ kūjanāt prabhātam / viparyayeṇa vā yathāśakunajāti.

middhāpagamopagamāc ca.

Très proche de la source de Vasubandhu, Divya, 279 : *kathaṃ rātrir jñāyate divaso va / devapuṣpāṇāṃ saṃkocavikāsān maṇīnāṃ jvalanājvalanāc chakunīnāṃ ca kūjanākūjanāt.*

2. *rūpiṇāṃ punaḥ /*
nāsty ahorātram āyus tu kalpaiḥ svāśrayasaṃmitaiḥ // 80
ārūpye viṃśatiḥ kalpasahasrāṇy adhikādhikam /
mahākalpaḥ parīttābhāt prabhṛty ardham adhas tataḥ // 81

Doctrine du Kośa dans Beal, Catena, 83.

Aṅguttara, i. 267 : vie de 20000, 40000, 60000 *kappas* pour les dieux des trois premiers Ārūpyas ; le quatrième Ārūpya est ignoré.

Vibhaṅga, 424 : Brahmapārisajjas, vie de 1/3 de *kappa* [ou 1/4] ; Brahmapurohitas, 1/2 ; Mahābrahmas, 1 ; Parīttābhas, 2 ; Appamāṇābhas, 4 .... On a 64 *kappas* pour Subhakiṇhas, dieux supérieurs du troisième *dhyāna*. Pour le quatrième *dhyāna*, six divisions, à savoir les Asaññasattas avec les Vehappalas, 500 *kappas*, et les cinq sortes de Śuddhāvāsikas, 1000, 2000, 4000, 8000 et 16000 *kappas* (Akaniṭṭhas). — Les Ārūpyas, comme dans le Kośa.

Buddhaghosa interprète la formule : « La durée de vie des Brahmakāyikas est d'un *kappa* », dans le sens « partie d'un *kappa* », Kathāvatthu, commentaire de xi. 5.

Les dieux du Rūpadhātu dont le corps est d'un demi-*yojana* — les Brahmakāyikas — vivent un demi-*kalpa* ; et ainsi de suite jusqu'aux Akaniṣṭhas, dont le corps est de seize mille *yojanas*, dont la vie est de seize mille *kalpas*.

Dans l'Ākāśānantyāyatana, vie de vingt mille *kalpas* ; de quarante mille dans le Vijñānānantyāyatana, de soixante mille dans l'Ākiṃcanyāyatana, de quatre-vingt mille dans le Naivasaṃjñānāsaṃjñāyatana ou Bhavāgra.

Mais de quels *kalpas* s'agit-il ? De *kalpas* « intérieurs » *(antarakalpas)*, de *kalpas* de destruction *(saṃvarta)*, de *kalpas* de création *(vivarta)* ou de grands *kalpas (mahākalpas)* (iii, 89 d) ?

A partir des Parīttābhas (dieux inférieurs du deuxième *dhyāna)* y compris, il s'agit de grands *kalpas* ; en dessous (Brahmapāriṣadyas, Brahmapurohitas, Mahābrahmans) il s'agit de demi-grands-*kalpas*. En effet, on a vingt *antarakalpas* au cours desquels le monde se crée [: Mahābrahmā apparaissant dès le début] ; ensuite vingt *antarakalpas* au cours desquels le monde reste créé ; ensuite vingt *antarakalpas* au cours desquels le monde se détruit [: Mahābrahmā disparaissant à la fin]. Donc soixante *antarakalpas* intermédiaires pour la vie des Mahābrahmans : ces soixante font un *kalpa* et demi parce qu'on considère un demi-grand-*kalpa* (soit quarante *kalpas* intermédiaires) comme un *kalpa*.

Quelle est la durée de la vie dans les mauvaises destinées ? Nous examinerons, dans l'ordre, les six premiers enfers chauds, les deux derniers enfers chauds, les animaux, les pretas, les enfers froids.

82. Dans six enfers, Saṃjīva, etc., le jour-et-nuit a la durée de la vie des dieux du Kāma ; avec de tels jours, la vie comme pour les dieux du Kāma. [1]

Le jour dans six enfers, Saṃjīva, Kālasūtra, Saṃghāta, Raurava, Mahāraurava, Tapana, est égal, dans l'ordre, à la vie des dieux du Kāma, Cāturmahārājakāyikas, etc. [18 a]

1. *kāmadevāyuṣā tulyā ahorātrā yathākramam /*
saṃjīvādiṣu ṣaṭsv āyus tais teṣāṃ kāmadevavat //

Les damnés du Saṃjīva ont, comme les Cāturmahārājakāyikas une vie de cinq cents années de douze mois de trente jours ; mais chacun de ces jours a la durée de la vie totale des Cāturmahārājakāyikas. Même relation entre les damnés du Kālasūtra et les Trāyastriṃśas, entre les damnés du Tapana et les Paranirmitavaśavartins.

83 a-b. Dans le Pratāpana, vie d'un demi *antaḥkalpa* ; dans l'Avīci, vie d'un *antaḥkalpa*. [1]

Dans le Pratāpana, la vie dure d'un demi-*antarakalpa* ; dans l'Avīci, un *antarakalpa*. [2]

83 b-d. La vie des animaux est d'un *kalpa* au maximum ; la vie des Pretas est de cinq cents ans avec des jours d'une durée d'un mois. [3]

Les animaux qui vivent le plus longtemps vivent un *antarakalpa* ; ce sont les grands rois-Nāgas Nanda, Upananda, Aśvatara, etc. — Bhagavat a dit : « Il y a, ô Bhikṣus, huit grands rois-Nāgas qui durent un *kalpa* et qui soutiennent la terre ... ». [4]

Le jour des Pretas a la durée d'un mois humain ; ils vivent cinq cents ans faits de jours de cette durée.

84. La vie des Arbudas est le temps de l'épuisement d'un *vāha*

1. *ardhaṃ pratāpane 'vīcāv antaḥkalpam.*

2. Les sources pâlies (Itivuttaka, p. 11, Aṅguttara. etc.) sont citées iv. 99 c. p. 207, n. 2.

3. *punaḥ punaḥ* /
kalpaṃ tiryaścāṃ pretānāṃ māsāhaśatapañcakam //

4. La Vyākhyā cite le Sūtra : *aṣṭāv ime bhikṣavo nāgā mahānāgā kalpasthā dharaṇīṃdharāḥ / apratyuddhāryāḥ suparṇinaḥ pakṣirājasya devāsuram api saṃgrāmam anubhavantaḥ / katame / tadyathā nando nāgarājaḥ / upanando ... aśvataro ... mucilindo ... manasvī ... dhṛtarāṣṭro ... mahākālo ... elāpattro nāgarājaḥ.* — Cette liste est citée dans Lokaprajñāpti (avec Tejasvin au lieu de Manasvin) iii. 1, Cosmologie bouddhique, p. 298. — M. W. De Visser a bien voulu s'assurer qu'elle ne figure pas dans Dīrgha (seize Nāgas qui échappent à Garuḍa), dans Saddharmapuṇḍarīka (huit : Nanda, Upananda, Sāgara .... Manasvin ....).

Le Sūtra cité par Beal, Catena, 419 ; Mahāvyutpatti, 167, 14. 51. 66. 58. 44. — Mucilinda, Mahāvagga, i. 3. — Aucune référence pâlie aux Nāgas qui, tel Śeṣa, portent la terre. — Ci-dessus p. 31.

en y prenant, tous les cent ans, un grain de sésame ; les autres, en multipliant chaque fois par vingt. [1]

Bhagavat a indiqué seulement par des comparaisons la durée de la vie dans les enfers froids : « Si, ô Bhikṣus, un *vāha* magadhien de sésames de quatre-vingt *khāris* [2] était plein [3] de grains de sésame ; si on prenait un grain tous les cent ans, ce *vāha* serait vide [18 b] avant que ne se termine la vie des êtres nés dans l'Arbuda : voilà ce que je dis. Et tels sont, ô Bhikṣus, vingt Arbudas, tel est, ô Bhikṣus, un Nirarbuda ... ». (Voir p. 154, n. 2.)

Tous les êtres dont la durée de vie vient d'être indiquée vivent-ils toute cette durée de vie ?

85 a. En exceptant le Kuru, mort entre-temps. [4]

La vie des hommes de l'Uttarakuru est fixée *(niyata)*; ils vivent nécessairement mille ans : leur durée de vie est complète. [5] Partout ailleurs il y a *antarāmṛtyu*, « mort au cours de la vie complète ». — Toutefois certaines personnes *(pudgala)* sont à l'abri de la mort entre-temps, à savoir le Bodhisattva qui, entré chez les Tuṣitas, n'est plus lié qu'à une naissance ; l'être à sa dernière existence [qui ne

1. *vāhād varśaśatenaikatiloddharakṣayāyuṣaḥ* /
arbudā viṃśatiguṇaprativṛddhyāyuṣaḥ pare //

Suttanipāta, p. 126, Saṃyutta, i. 152, Aṅguttara, v. 173 : *seyyathāpi bhikkhu vīsatikhāriko kosalako tilavāho* / *tato puriso vassasatassa vassasatassa accayena* .... — Suttanipāta, 677, dit que les « doctes » ont calculé les *vāhas* de sésames pour l'enfer Paduma, et qu'on a le chiffre de 512000000000 (Fausböll).

2. D'après le Lotsava; dans Paramārtha et Hiuan-tsang, comme dans les sources pâlies, *viṃśatikhārika*.

Tibétain, rdzan = *vāha ;* khal = *khāri ;* sur les dimensions du *vāha*, Barnett, Antiquities, 208, Gaṇitasārasaṃgraha (Madras, 1912), 5. — D'autre part, *tilavāha* = *tilasakaṭa*, donc « cart-load » (Rhys Davids et Stede).

3. plein jusqu'au sommet = *cūḍikābaddha* (°*avabaddha*, Mahāvyutpatti, 244, 92).

4. *kuruvarjyo 'ntarāmṛtyuḥ*.

antarāmṛtyu = *antareṇa kālakriyā* = *akālamaraṇa*. — Voir ii. 45, trad. p. 218. — Vasumitra sur les sectes.

5. Les hommes de l'Uttarakuru sont exempts de la mort prématurée parce qu'ils ne disent pas : « Ceci est à moi » (Lokaprajñāpti).

mourra pas avant d'avoir obtenu la qualité d'Arhat] [1] ; celui qui a été l'objet d'une prédiction de Bhagavat ; celui qui est envoyé par Bhagavat [2] ; le Śraddhānusārin et le Dharmānusārin (vi. 29 a-b) [qui ne mourront pas avant d'être devenus des Śraddhādhimuktikas et des Dṛṣṭiprāptas] ; la femme enceinte du Bodhisattva ou du Cakravartin, etc. [3] [xii]

Nous avons expliqué les résidences et les corps en les mesurant en *yojanas*, les vies en les mesurant en années ; mais nous n'avons pas expliqué le *yojana* et l'année. Ceux-ci ne peuvent être expliqués qu'au moyen du nom *(nāman)* ; il faut donc dire qu'elle est la limite *(paryanta*, « le minimum ») du nom, etc.

85 b-c. L'atome proprement dit *(parama-aṇu)*, la syllabe *(akṣara)*, l'instant *(kṣaṇa)*, c'est la limite de la matière, du nom, du temps. [4]

Le *paramāṇu* est la limite de la matière *(rūpa)* ; de même la syllabe est la limite du nom [1 b], par exemple *go* ; l'instant, [5] du temps *(adhvan)*.

Quelle est la dimension de l'instant ? — Les conditions *(pratyaya)* étant présentes, le temps qu'il faut pour qu'un *dharma* prenne naissance ; ou bien le temps qu'il faut pour que le *dharma* en marche aille d'un *paramāṇu* à un autre *paramāṇu*. [6]

1. Divya, 174, 1 : *asthānam anavakāśo yac caramabhavikaḥ sattvo 'saṃprāpte viśeṣādhigame so 'ntarā kālaṃ kuryāt.*

2. *jinoddiṣṭa, jinadūta*, voir ii, trad. p. 220 et notes.

3. Les êtres entrés dans les recueillements de *nirodha*, d'inconscience, de *maitrī*, etc., ne meurent pas avant d'être sortis de ces recueillements.

4. *paramāṇvakṣarakṣaṇāḥ / rūpanāmādhvaparyantāḥ.*

Le *paramāṇu* distinct de l'*aṇu* « atome », voir ii. 22. — Sur le nom, *nāman*, ii. 47. — Sur le temps, *kāla, adhvan*, iv. 27 a.

5. Bhojarāja ad Yogasūtra, iii. 52 : *kṣaṇa* is the smallest division of time, which can no further be reduced in quantity. — Ṣaḍdarśana, p. 28.

6. rkyen rnams thsogs na ji srid du chos kyi bdag ñid thob pa ḥam / chos ḥgro ba na ji srid du rdul phra rab nas rdul phra rab gzhan du ḥgro ba yin no.

Ces deux définitions appartiennent aux Sautrāntikas. On a vu ii. 46 a, trad. p. 232, une définition Vaibhāṣika : *kāryaparisamāptilakṣaṇa eṣa naḥ kṣaṇaḥ.* — On doit noter la remarque d'Atthasālinī, p. 60 au bas, que seize pensées naissent et périssent pendant le temps que dure un *rūpa*.

D'après les Vaibhāṣikas, passent soixante-cinq instants dans le temps qu'un homme fort fait claquer les doigts. [1]

85 d-88 a. *Paramāṇu, aṇu, loharajas, abrajas, çaçarajas, avirajas, gorajas, chidrarajas, likṣā,* ce qui sort de la *likṣā, yava* et *aṅguliparvan,* en multipliant chaque fois par sept ; vingt-quatre *aṅgulis* font un *hasta ;* quatre *hastas,* un *dhanus ;* cinq cents *dhanus,* un *krośa,* distance où doit être l'ermitage ; huit *krośas* font ce qu'on nomme un *yojana.* [2]

La seconde définition rappelle celle que le Jaina [Tattvārthādhigama, iv. 15 (voir S. C. Vidyābhūṣan, JAs. 1910, i. 161) trad. de Jacobi, J. de la Soc. Or. Allemande, t. 40, 1906] donne du *samaya* (qui est son *kṣaṇa) : paramasūkṣmakriyasya sarvajaghanyagatipariṇatasya paramāṇoḥ svāvagāhanakṣetravyatikramakālaḥ samaya iti.* — D'après Jacobi, « die Zeit, die ein Atom in langsamster Bewegung gebraucht, um sich um seine eigene Körperlänge weiterzubewegen ». Il faut un nombre « incalculable » *(asaṃkhyeya)* de *samayas* pour faire une *āvalikā ;* un nombre « calculable » *(saṃkhyeya)* de celles-ci pour faire 1 *prāṇa* (7 *prāṇas* = 1 *stoka,* 7 *stokas* = 1 *lava ;* 38 1/2 *lavas* = *nālikā* [= *ghaṭī*], 2 *nālikās* = 1 *muhūrta).*

Comparer Gaṇitasārasaṃgraha, i. 32 (Traité de mathématique de Mahāvīrācārya, publié et traduit par M. Rangācārya, Madras, 1912).

aṇur aṇvantaraṃ kāle vyatikrāmati yāvati /
sa kālaḥ samayo 'saṃkhyaiḥ samayair āvalir bhavet //

The time in which an atom (moving) goes beyond another atom (immediately next to it) is a *samaya* ; innumerable *samayas* make an *āvali.*

1. Cité dans Madhyamakavṛtti, 547 : *balavatpuruṣācchaṭāmātreṇa pañcaṣaṣṭiḥ kṣaṇā atikramantīti pāṭhāt.* — Mahāvyutpatti, 253, 10, *acchaṭāsaṃghātamātra* ; Divya, 142 ; pâli, *accharā.*

La Vibhāṣā, 136, 1, a cinq opinions sur le *kṣaṇa.* [Les quatre premières lui assignent une durée de plus en plus réduite : Vasubandhu cite ici la deuxième (Note de Saeki). La cinquième est la bonne (mais Saeki ne la reproduit pas) : les quatre premières indiquent seulement la durée du *kṣaṇa* d'une manière grossière ; Bhagavat n'a pas dit la vraie durée du *kṣaṇa* ... parce qu'aucun être n'est capable de la comprendre.] — Saṃyuktahṛdaya (?), 20, 3, intéressant.

2. *paramāṇur aṇus tathā //*
lohāpchaśāvigochidrarajolikṣātadudbhavaḥ /
yavas tathāṅgulīparvā jñeyaṃ saptaguṇottaram //
caturviṃśatir aṅgulyo hasto hastacatuṣṭayam /
dhanuḥ pañca śatāny eṣāṃ krośo 'raṇyaś ca .... //
te 'ṣṭau yojanam ity āhuḥ

MS. *'raṇyaś ca tat satam.* — Tib. de la dgon par ḥdod.

On a donc 7 *paramāṇus* = 1 *aṇu*, 7 *aṇus* = 1 *loharajas*.

avirajas = *eḍakarajas*. [2 a]

chidrarajas = *vātāyanacchidrarajas*.

« Ce qui sort de la *likṣā* », c'est le *yūka*.

L'auteur ne dit pas que trois *aṅguliparvans* font une *aṅguli*, car c'est bien connu.[1]

L'ermitage, *araṇya*, doit se trouver à un *krośa* du village.[2]

88 b-90 c. Cent vingt *kṣaṇas* font un *tatkṣaṇa* ; soixante *tatkṣaṇas* font un *lava* ; *muhūrta*, heure, *ahorātra*, jour-nuit, *māsa*, mois, en multiplant par trente le terme précédent ; le *saṃvatsara*, année, est de douze mois en ajoutant les *ūnarātras*. [2 b].[3]

C'est la série Mahāvyutpatti, 251 (avec *vātāyanacchidrarajas* et *yūka* = *likṣodbhava*).

dhanus = *daṇḍa* ; *hasta* = le *puruṣahasta* de l'Abhidharma d'après lequel est calculée la taille des habitants des Dvīpas.

La série du Śārdūlakarṇa (Divya, 645, où le texte est altéré) diffère en certains détails.

Dans Lalita, 149 (Rgya cher rol pa, 142), la *truṭi* se place entre *aṇu* et *vātāyanarajas* ; *yūka* est remplacé par *sarṣapa*. — Autres sources bouddhiques, Lokaprajñāpti, fol. 12 a (Cosmologie, p. 262) ; Watters, i. 141 (Vibhāṣā, 136) ; Saddharmasmṛti, Lévi, Rāmāyaṇa, 153 ; Kalpadruma (Calcutta, 1908), 9. — Gaṇitasārasaṃgraha, 3 ; Varāhamihira (dans Albéruni, i. 162) ; Fleet, JRAS, 1912, 229, 1913, 153 ; Hopkins, JAOS. 33, 150 ; Barnett, Antiquities, 208.

La *likkhā* dans les commentaires pâlis = 36 *rattareṇus*, 1/7 *ūkā*.

1. Même omission dans Si-yu-ki, ii.

2. Eitel (p. 98) observe que l'ascète des cimetières ne doit pas s'approcher du village au delà de la limite du *krośa*.

3. *viṃśatkṣaṇaśataṃ punaḥ* /
tatkṣaṇas te punaḥ ṣaṣṭir lavas triṃśadguṇottarāḥ //
trayo muhūrtāhorātramāsā dvādaśamāsakaḥ /
saṃvatsaraḥ sonarātraḥ

D'après Lokaprajñāpti, fol. 55 b, Cosmologie, 309 ; données reproduites dans Si-yu-ki, ii. (Watters, i. 143, Julien, i. 61, Beal, i. 71 ; *vakṣaṇa*, erreur pour *tatkṣaṇa*, dans Dict. numérique cité par Chavannes, Religieux Eminents, 152). — Source de Mahāvyutpatti, 253, diffère.

Dans Divya, 643-644, l'ordre *kṣaṇa* et *tatkṣaṇa* est interverti.

Sur *kṣaṇa* ci-dessus p. 177.

tatkṣaṇa défini dans Divya : *tadyathā striyā nātidīrghanātihrasvakartinyāḥ sūtrodyāma evaṃdīrghas tatkṣaṇaḥ* ; Kiokuga cite la Prajñāpti :

Le *muhūrta* vaut trente *lavas*. Trente *muhūrtas* font un jour-nuit; la nuit est quelquefois plus longue, quelquefois plus courte que le jour, quelquefois égale au jour.

Quatre mois d'hiver, de chaleur, de pluie [1] : douze mois qui (avec les jours dits *ūnarātras)* font une année. Les *ūnarātras* sont les six jours que, au cours de l'année, on doit omettre [pour le calcul du mois lunaire]. Il y a, là-dessus, une stance : « Lorsqu'un mois et demi de la saison froide, chaude, pluvieuse, est écoulé, dans le demi-mois qui reste, les doctes omettent un *ūnarātra* ». [2]

Nous avons expliqué l'année ; il faut expliquer le *kalpa* ou période cosmique.

« Quand une femme d'âge moyen est à filer, le jet, le mouvement d'un fil ni long ni court, la durée, c'est le *tatkṣaṇa* ». C'est-à-dire : le temps normal que met le fil à frôler le doigt, c'est le *tatkṣaṇa*. [D'après une note du P. Louis van Hée].

1. Dans l'Ecriture *(pravacana)*, il y a trois saisons *(ṛtu)* et non pas six comme dans le monde. Le *śiśira* est froid et est donc *hemanta ;* le *vasanta* est chaud et est donc *grīṣma,* la *śarad* est pluvieuse et est donc *varṣās* (Vyākhyā.) — [Trois saisons dans le Kāthyāvār, Alberuni, i. 357]. — Pour tous les Bauddhas, l'*hemanta* est la première saison (Vyākhyā). (Burnouf, Introduction, 569). — Sur les saisons bouddhiques, I-tsing, Takakusu, 101, 219, 220, Si-yu-ki, chap. ii, Watters, i. 144. — Thibaut, Astronomie ..., p. 11.

2. La Vyākhyā fournit les éléments de cette stance :

hemantagrīṣmavarṣāṇām adhyardhamāsi nirgate /
śeṣe 'rdhamāsi vidvadbhir ūnarātro nipātyate [a] //

Les « doctes » sont les Bouddhistes qui, dans les quatrième et huitième quinzaines de chacune des trois saisons omettent un jour qu'on nomme *ūnarātra* ou *kṣayāha* (Thibaut, Astronomie, 1899, 26, Barnett, Antiquities, 195) et, de la sorte, ramènent le *poṣadha* après quatorze jours et non après quinze: *cāturdaśiko 'tra bhikṣubhiḥ poṣadhaḥ kriyate.*

Le comput « mondain » *(laukika)* a des mois de 30 jours. Le mois lunaire est de 29 jours, 12 h., 44 m. La cérémonie du *poṣadha* est réglée sur la lune. Il faut donc retrancher du comput mondain un jour *(ūnarātra)* tous les deux mois. Donc chaque saison ecclésiastique de huit demi-mois sera 15 jours + 15 + 15 + 14 + 15 + 15 + 15 + 14.

Pour passer de l'année ecclésiastique *(cāndra)* à l'année mondaine, on ajoute six jours ; pour rejoindre le soleil (366 jours) on ajoute un mois intercalaire *(adhimāsa)* après deux ans et sept mois (Albéruni, ii. 21).

On devrait étudier le Mātaṅgasūtra, Nanjio, 645, analysé Divya, 657, partie du Śārdūlakarṇa *(māsaparīkṣā)* omise par Cowell-Neil.

a. *nipātyate = tyajyate.*

89 d-**93** c. Le *kalpa* est de diverses sortes : a. *kalpa* de destruction *(saṃvartakalpa)* : depuis le moment où des damnés arrêtent de naître, la destruction du réceptacle ; b. *kalpa* de création *(vivartakalpa)*, depuis le vent primordial jusqu'au moment où naissent des damnés ; c. petit *kalpa (antaḥkalpa)* : d'abord la période au cours de laquelle la vie, d'infinie, est réduite à dix ans ; puis dix-huit périodes d'augmentation et diminution ; puis une période d'augmentation seulement : l'augmentation allant jusqu'à quatre-vingt mille ans. — Le monde, une fois créé, dure donc vingt petits *kalpas* ; les durées de la création, de la période où le monde est détruit, de la destruction, sont égales : quatre-vingt petits *kalpas* font un grand *kalpa (mahākalpa)*. [1]

89 d. Il y a diverses sortes de *kalpas*. [2]

On distingue le petit *kalpa (antarakalpa)*, le *kalpa* de disparition *(saṃvarta)*, [3] le *kalpa* de création *(vivarta)*, le grand *kalpa*.

1. *kalpo bahuvidhaḥ smṛtaḥ* //
saṃvartakalpo narakāsaṃbhavād bhājanakṣayaḥ /
vivartakalpaḥ prāgvāyor yāvan nārakasaṃbhavaḥ //
antaḥkalpo 'mitād yāvad daśavarṣāyuṣas tataḥ /
utkarṣā apakarṣāś ca kalpā aṣṭādaśāpare //
utkarṣa ekas te 'śītisahasrād yāvad āyuṣaḥ /
iti loko vivṛtto 'yaṃ kalpāns tiṣṭhati viṃśatim //
vivartate ca saṃvṛtta āste saṃvartate samam /
te hy aśītir mahākalpaḥ

On traduit d'habitude *antarakalpa*, *antaḥkalpa*, par « Kalpa intermédiaire » : « der Kalpa der Zwischenzeit » ou « Zwischen-Kalpa ». — (Schmidt, Geschichte der Ost-Mongolen, 304). — Mais Rémusat a bien vu que « ces expressions ne forment pas de sens » (Mélanges posthumes, 103, note). — Les *antarakalpas* ou *antaḥkalpas* sont, plutôt, les *kalpas* qui sont à l'intérieur des grandes périodes. La traduction de Rémusat : « *petit kalpa* », est, sinon littérale, du moins commode.

2. Une bonne étude de Fleet, JRAS. 1911, 479, sur les *kalpas* et les Yugas. Fleet rappelle les formules d'Aśoka : *āva kapam, āva saṃvaṭakapā*. — D'après Buddhaghosa, Makkhali admet 62 *antarakappas* au lieu de 64, Sumaṅgala, i. 162 (Dīgha, i. 54). — Les *kalpas* des Jainas, par exemple, SBE. 22.

Les quatre périodes, disparition, etc., décrites 90-93, sont « les quatre *asaṅkheyya* du [*mahā*]*kappa* », Aṅguttara, ii. 142.

3. Nous traduisons *saṃvarta*, *saṃvartanī* par « disparition ». Tel est bien le sens du mot lorsqu'on parle de la *bhājanasaṃvartanī*, « disparition des récep-

90 a-b. Le *kalpa* de disparition, depuis la non-production de damnés, destruction du réceptacle.

On appelle *saṃvartakalpa* la période qui s'étend depuis le moment où les êtres cessent de renaître en enfer jusqu'au moment où le monde réceptacle est détruit.

La « disparition » est de deux sortes : disparition des destinées *(gatisaṃvartanī)*, disparition du *dhātu (dhātusaṃvartanī)*. Elle est encore de deux sortes : disparition des êtres *(sattvasaṃvartanī)*, disparition des réceptacles *(bhājanasaṃvartanī)*.

1. Au moment où aucun être ne naît en enfer — encore que les êtres infernaux continuent à mourir — la période de vingt petits *kalpas* durant laquelle le monde reste créé *(vivṛtta)* est terminée *(niṣṭhita)* ; la période de disparition commence *(pratipanna, ārabdha)*.

Lorsqu'il ne reste plus un seul être dans les enfers, la disparition des êtres infernaux *(nārakasaṃvartanī)* est achevée, le monde se trouve disparu d'autant [1] [3 b] : si un être de cet univers a commis des actes qui doivent être rétribués en enfer, la force de ces actes le fait renaître dans l'enfer d'un autre univers non en procès de disparition *(sa lokadhātvantaranarakeṣu kṣipyate)*. [2]

2. De même, disparition des animaux et des pretas *(tiryaksaṃvartanī, pretasaṃvartanī)*. Les animaux qui résident dans le grand océan disparaissent d'abord ; ceux qui vivent avec les hommes disparaîtront en même temps que les hommes. [3]

tacles », *yadā bhājanāni saṃvartante vinaśyantīty arthaḥ* = « lorsque les réceptacles disparaissent, c'est-à-dire périssent ». — Mais dans les expressions *gatisaṃvartanī*, etc., *saṃvart* signifie : « aller ensemble, se trouver réunis ». Il y a *saṃvartanī* des destinées *(gati)* lorsque les êtres infernaux, animaux, etc., se trouvent réunis *(saṃvartante, ekasthībhavanti)* dans une partie de la destinée divine ; *saṃvartanī* des êtres *(sattva)*, lorsque les êtres se trouvent réunis dans un ciel de *dhyāna* (Rūpadhātu).

1. *iyatāyaṃ lokaḥ saṃvṛtto bhavati nārakasaṃvartaniyā.*

2. Ekottara, 34, 5 ; Beal, Catena, 113. — Sp. Hardy, Manual, 472, dit que, à la fin du *kalpa*, les êtres coupables des cinq *ānantaryas* (iv. 96) sortent de l'enfer, mais que le « sceptique » (l'homme de Dīgha, i. 55, Saṃyutta, iii. 207) est transporté dans l'enfer d'un autre univers (voir iv. 99 c).

3. L'être dont les actes doivent être punis par une vie d'animal renaîtra dans

3. Parmi les hommes du Jambudvīpa, un homme entre de lui-même, sans maître, en raison de la *dharmatā*,[1] dans le premier *dhyāna*. Sortant de ce *dhyāna*, il s'écrie : « Heureux le plaisir et la joie qui naissent du détachement ! Calmes le plaisir et la joie qui naissent du détachement ! » Entendant ces paroles, les autres hommes entrent aussi en recueillement et, après leur mort, passent dans le monde de Brahmā. — Lorsque, par ce procès continué, il ne reste plus un seul homme dans le Jambudvīpa, la disparition des hommes du Jambudvīpa est consommée.

De même pour les habitants du Pūrvavideha et de l'Avaragodānīya. En ce qui concerne les habitants de l'Uttarakuru, ils sont incapables de se détacher du Kāmadhātu et, par conséquent, d'entrer en *dhyāna* : aussi renaissent-ils, non pas dans le monde de Brahmā, mais parmi les dieux du Kāmadhātu.

Lorsqu'il ne reste plus un seul être humain, la disparition des hommes est consommée, et le monde est disparu pour autant.

4. De même en va-t-il alors des dieux du Kāma, depuis les Cāturmahārājakāyikas jusqu'aux Paranirmitavaśavartins, qui entrent en *dhyāna* et renaissent dans le monde de Brahmā, qui disparaissent successivement. Lorsqu'il ne reste plus un seul dieu du Kāma, [4 a] la disparition du Kāmadhātu est consommée.

5. Il arrive alors, en raison de la *dharmatā*, qu'un dieu du monde de Brahmā entre dans le deuxième *dhyāna*. Sortant de ce *dhyāna*, il s'écrie : « Heureux le plaisir et la joie qui naissent du recueillement ! Calmes le plaisir et la joie qui naissent du recueillement ! » Entendant ces paroles, d'autres dieux du monde de Brahmā entrent dans le deuxième *dhyāna* et, après leur mort, renaissent dans le ciel

un autre univers. — Hiuan-tsang : « Les animaux qui vivent avec les hommes et les dieux disparaîtront en même temps que ceux-ci ».

Sur les animaux du ciel, Kathāvatthu, xx. 4.

manuṣyasahacariṣṇava iti manuṣyasahacaraṇaśīlā gomahiṣādayaḥ.

1. Il obtient le premier *dhyāna dharmatāpratilambhika*. — Par *dharmatā* il faut entendre « la transformation particulière que subissent alors les bons *dharmas* » (*kuśalānāṃ dharmāṇāṃ tadānīṃ pariṇāmaviśeṣaḥ*). — Ce point est élucidé viii. 38.

des Ābhāsvaras. — Lorsqu'il ne reste plus un seul être dans le monde de Brahmā, la disparition des êtres (*sattvasaṃvartanī)* est consommée et le monde a disparu d'autant.

6. Alors, en raison de l'épuisement de l'acte collectif qui a créé le monde réceptacle,[1] en raison de la vacuité du monde, sept soleils[2] apparaissent successivement, et le monde est entièrement consumé depuis cette terre à continents jusqu'au Meru. De ce monde ainsi embrasé, la flamme, conduite par le vent, va brûler les châteaux du monde de Brahmā.[3] — Qu'il soit bien entendu que la flamme qui brûle ces châteaux est une flamme du Rūpadhātu : les fléaux *(apakṣāla)* du Kāmadhātu n'ont pas prise sur le Rūpadhātu. Mais on dit que la flamme va, de ce monde, brûler le monde de Brahmā, parce qu'une nouvelle flamme naît en relation avec la première.

De même, *mutatis mutandis*, la disparition par l'eau et par le vent *(apsaṃvartanī, vāyusaṃvartanī)*, qui sont semblables à la disparition par le feu *(tejaḥsaṃvartanī)* mais qui s'étendent plus haut.[4]

1. *tadākṣepake karmaṇi parikṣīṇe.*

2. Madhyama, 2, 9 ; Ekottara, 34, 5 ; Mahāparinirvāṇa (Nanjio, 113) 22, 33 : Sept soleils sortent en même temps de la montagne Yugandhara; Vibhāṣā, 133, 7 : Quatre opinions, 1. que les soleils sont cachés derrière le Yugandhara (?) ; 2. que le soleil, unique, se divise en sept ; 3. que le soleil, unique, prend une force sept fois plus grande ; 4. que les sept soleils, d'abord cachés, se manifestent ensuite en raison des actes des êtres.

Saptasūryavyākaraṇa, ci-dessus p. 20, cité Lokaprajñāpti, Mdo 62, fol. 66 (Cosmologie, 314) ; Pitāputrasamāgama (= Ratnakūṭa, xvi.) dans Śikṣāsamuccaya, 247 ; Nanjio, 1169, 31, 2. — Sources pâlies, bibliographie de Minaiev, Zapiski, ix. 323 ; Sattasuriyuggamana dans Aṅguttara, iv. 300, Visuddhi, 416 (Warren, 321).

Albéruni, i. 326 ; Hastings, Ages of the world ; Hopkins, Epic Mythology, 1915, 84, 99, Great Epic, 475 ; Dict. de Saint Pétersbourg, s. voc. *saṃvarta*.

Origine mésopotamienne de cette théorie (?), Carpenter, Studies in the history of religion, 79.

3. *tasmād eva ca* [*prajvalitād vāyunā ādhṛtam*] *brāhmaṃ vimāṇam nirdahad arciḥ paraiti / tac ca tadbhūmikam evārciḥ / na hi visabhāgā apakṣālāḥ kramante / tatsaṃbaddhasaṃbhūtatvād* [*tasmād evety uktam*].

Voir ci-dessus p. 20.

4. Ci-dessous, 100 c. — Quand le réceptacle est vide, se produit l'eau *(abdhātu)* qui dissout, comme sel, le réceptacle. Cette eau, qui est du Kāmadhātu, « lie »

La période qui s'étend du moment [4 b] où les êtres cessent de naître dans les enfers jusqu'au moment où le réceptacle a disparu, c'est ce qu'on nomme *saṃvartakalpa*, le *kalpa* de disparition.

90 c-d. Le *kalpa* de création, depuis le vent primordial jusqu'à la production des êtres infernaux.

Depuis le vent primordial *(prāgvāyu)* jusqu'au moment où des êtres naissent dans les enfers.

Le monde, qui a disparu comme nous avons vu, reste disparu longtemps — pendant vingt petits *kalpas*. Il n'y a plus que l'espace là où était le monde.

1. Au moment où, en raison de l'acte collectif des êtres, apparaissent les premiers signes du futur monde réceptacle ; au moment où se lèvent *(syandante)* dans l'espace *(ākāśa)* des vents très légers *(mandamanda)*, alors se trouve consommée cette période de vingt petits *kalpas* pendant laquelle le monde est resté disparu *(saṃvṛtto 'sthāt)*; et la période, de vingt petits *kalpas* également, durant laquelle le monde va se créer *(vivartamānāvasthā)*, commence.[1]

Les vents vont grandissant et, finalement, constituent le cercle du vent ; ensuite naît tout le réceptacle tel que nous l'avons décrit : cercle de l'eau, terre d'or, Meru, etc. Toutefois, le château de Brahmā apparaît d'abord et, ensuite, tous les châteaux jusqu'à ceux des Yāmas. C'est seulement après que naît le cercle du vent.[2]

Le réceptacle est donc créé, et le monde se trouve créé d'autant.

2. Alors un être, mourant dans l'Ābhāsvara, naît dans le château de Brahmā *(brāhma vimāna)* qui est vide ; d'autres êtres, mourant les uns après les autres dans l'Ābhāsvara, naissent dans le ciel des

(saṃbadhnāti) une eau du premier *dhyāna*, du deuxième *dhyāna*. Cette eau, qui est donc de trois terres (Kāmadhātu et deux *dhyānas*) disparaît avec le réceptacle auquel elle correspond.

Disparition par le vent : le vent disperse *(vikirati, vidhvaṃsayati)* les réceptacles des trois premiers *dhyānas* comme un tas de poussière *(paṃśurāśi)*.

Sur ce qui reste, p. 187, n. 4.

1. Vibhāṣā, 133, 12, cité par Kiokuga ad iii. 45.

2. D'après la règle énoncée plus bas : *yat paścāt saṃvartate tat pūrvaṃ vivartate*.

Brahmapurohitas, des Brahmakāyikas, des Paranirmitavaśavartins, des autres dieux du Kāma ; dans l'Uttarakuru, le Godānīya, le Videha, le Jambudvīpa ; chez les pretas et les animaux ; dans les enfers : la règle est que les êtres qui disparaissent en dernier lieu réapparaissent en premier lieu [5 a].

Lorsqu'un être naît dans les enfers, la période de création *(vivartana)*, de vingt petits *kalpas*, est terminée ; la période de durée *(vivṛttāvasthā)* commence.

[Le premier petit *kalpa* de la période de création est employé à la création du réceptacle, château de Brahmā ; etc.] Pendant les dix-neuf petits *kalpas* qui complètent cette période, jusqu'à l'apparition des damnés, la vie des hommes est infinie.

91 a-b. Un petit *kalpa*, au cours duquel la vie, d'infinie, devient une vie de dix ans.

Les hommes, à la fin de la période de création ont une vie infinie ; leur vie va en diminuant quand la création est achevée, jusqu'à n'être plus que dix ans (iii. 98 c-d). La période au cours de laquelle a lieu cette diminution constitue le premier petit *kalpa* de la période de durée. [1]

91 b-d. Ensuite dix-huit *kalpas* qui sont d'augmentation et diminution.

La vie, qui est de dix ans, s'accroît jusqu'à être de quatre-vingt mille ans ; ensuite elle diminue et se réduit à une durée de dix ans. La période au cours de laquelle ont lieu cette augmentation et cette diminution est le deuxième petit *kalpa*.

Ce *kalpa* est suivi de dix-sept autres pareils.

92 c. Un, d'augmentation.

Le vingtième petit *kalpa* est seulement d'augmentation, non pas

1. *so 'sau vivṛttānāṃ tiṣṭhatāṃ prathamo 'ntarakalpaḥ.*

de diminution. La vie des hommes augmente de dix ans à quatre-vingt mille.

Jusqu'où vont, en augmentant, ces augmentations ?

92 a-b. Elles vont jusqu'à une vie de quatre-vingt mille.[1]

Non pas au delà. Le temps requis pour l'augmentation et la diminution que comportent les dix-huit *kalpas*, est égal au temps que dure la diminution du premier *kalpa* et l'augmentation du dernier.[2]

92 c-d. C'est ainsi que le monde reste créé pendant vingt *kalpas*.

Le monde reste créé pendant vingt petits *kalpas* ainsi calculés. Aussi longue est cette période de durée,

93 a-b. Pendant le même temps, le monde est en procès de création, en procès de disparition, en état de disparition.

Vingt petits *kalpas* pour la création, pour la disparition, pour la période où le monde a disparu. Il n'y a pas, pendant ces trois périodes, des phases d'augmentation et de diminution de la durée de la vie [5 b], mais ces périodes sont égales en durée à la période pendant laquelle le monde reste créé.

Le monde réceptacle est créé en un petit *kalpa* ; il se remplit pendant dix-neuf ; il se vide pendant dix-neuf ; il périt en un petit *kalpa*.

Quatre fois vingt petits *kalpas* font quatre-vingts :

93 c. Ces quatre-vingts font un grand *kalpa*.[3]

En quoi consiste le *kalpa* ? — Le *kalpa* est de sa nature les cinq *skandhas*.[4]

1. D'après d'autres sources 84000.

2. D'après le Grand Véhicule, les 20 *kalpas* sont d'augmentation et de diminution.

3. *te hy aśītir mahākalpaḥ*.

4. *pañcaskandhasvabhāvaḥ kalpaḥ*. — Il a été expliqué, i. 7, que les *skandhas* sont le temps.

En quoi consiste le *kalpa* ? — Vibhāṣā, 135, 14 : Quelques-uns disent qu'il est

Il est dit que la qualité de Bouddha est acquise par un exercice qui dure trois *asaṃkhyeyas* de *kalpas*. De quels *kalpas* s'agit-il parmi les quatre sortes de *kalpas?*

93 d-**94** a. La qualité de Bouddha résulte de trois *asaṃkhyas* de ces [*kalpas*], [1]

de sa nature *rūpāyatana*, etc. ; les jour-et-nuit, etc., sont tous naissance et destruction des *skandhas;* comme le *kalpa* est constitué par les jour-et-nuit, etc., il est de la même nature. Mais le *kalpa*, c'est le temps des trois Dhātus : donc il est cinq ou quatre *skandhas*. — Houéi-houēi : « Le *kalpa*, à considérer le Kāmadhātu [et le Rūpadhātu], est cinq *skandhas ;* à considérer l'Ārūpyadhātu, est quatre *skandhas*. Le *kalpa* « vide » (« période où le monde reste détruit ») est deux *skandhas* [à savoir, dit la glose, *saṃskāraskandha* et *rūpaskandha* (car l'*ākāśa* est *rūpa)*], puisque les jour-et-nuit, etc., n'existent pas à part des *skandhas* ». — Un commentaire du Kośa observe que, d'après le Grand Véhicule, le temps *(kāla)* est un *viprayukta saṃskāra*. [Le 90me *saṃskṛta* de la liste des 100 *dharmas*, Vijñaptimātra, Muséon, 1906, 178-194, R. Kimura, Original and developed doctrins, 1920, p. 55.]

1. *tadasaṃkhyatrayodbhavam / buddhatvam.*

i. On appelle *asaṃkhyeya kalpa*, « *kalpa* sans-nombre », le temps que durent un nombre *asaṃkhyeya* (10 à la 59me puissance) de *mahākalpas*.

[*asaṃkhya* = *asaṃkhyeya*, incalculable. — *saṃkhyānenāsaṃkhyeyā asaṃkhyā iti.*]

Hiuan-tsang: « Parmi les quatre espèces de *kalpas* qui ont été nommés, lesquels faut-il multiplier pour faire « trois *kalpas* sans-nombre » ? — Il faut multiplier les grands *kalpas*, 10, 100, 1000, et ainsi de suite jusqu'à ce que la multiplication donne « trois *kalpas* sans nombre ». — Ce qui est nommé « sans nombre », comment y en a-t-il trois ? — Le mot « sans nombre » (oû-chóu) ne signifie pas « incalculable » (pou-k'ó-chóu). Un *kiài-t'oüo* Sūtra dit que le « sans nombre » *(asaṃkhyeya)* est un nombre parmi les soixante nombres. — Quels sont ces soixante ? — Comme dit ce Sūtra : « Un et non pas deux .... ».

ii. Le premier *asaṃkhyeya* de la carrière de Śākyamuni commence sous Śākyamuni l'ancien (Mahāvastu, i. 1) et se termine sous Ratnaśikhin. — Pendant cet *asaṃkhyeya* apparaissent 75000 Bouddhas (Kośa, iv. 110; Rémusat, Mélanges posthumes, 116 ; Dict. numérique, dans Chavannes, Religieux éminents, lit 5000 au lieu de 75000).

Le deuxième *asaṃkhyeya* se termine avec Dīpaṃkara. — Bouddhas : 76000.

Le troisième *asaṃkhyeya* se termine avec Vipaśyin. — Bouddhas : 77000.

Suivent 91 *mahākalpas* (au lieu de 100, comme expliqué Kośa, iv. 112 a).

Vipaśyin est le premier des sept Bouddhas « historiques » (célébrés dans le Saptabuddhastotra) ; ensuite Śikhin, Viśvabhuj, Krakutsanda, Konākamuni, Kāśyapa, Śākyamuni. (Références, Kern, Manual, 64).

iii. Dans les sources pâlies (Cariyāpitaka, i. 1, 1, etc.), la carrière du Bodhisattva

de ces grands *kalpas* que nous venons de définir.

Mais, dira-t-on, le mot *asaṃkhya* (= *asaṃkhyeya*) signifie « incalculable », comment peut-on parler de trois « incalculables » ?

On ne doit pas l'entendre ainsi ; car, dans un Sūtra isolé (*muktaka*), [1] il est dit que la numération (grańs = *saṃkhyā*) est de soixante points ou places (gnas gzhan = *sthānāntara*). — Quels sont ces soixante points ? [2] — Un, non pas deux, c'est le premier point ; dix

est de quatre *asaṃkheyyas* plus cent mille *kappas*. Des ouvrages tardifs comme le Sārasaṃgaha ont des Bodhisattvas de quatre, huit et seize *asaṃkheyyas*, plus chaque fois cent mille *kappas*.

1. Un Sūtra *muktaka*, c'est-à-dire un Sūtra qui ne fait pas partie des Āgamas : *na caturāgamāntargatam ity arthaḥ*. — Ailleurs un Sūtra *muktaka* est un Sūtra non authentique.

Paramārtha traduit : *yû* = restant ; Hiuan-tsang, *kiài-t'oño* = [*vi*]*muktaka*.

2. Notre liste est celle de Mahāvyutpatti, 249 (qui, d'après Wogihara, est extraite du Kośa). — Les nombres 14 et 15, dans les MSS. de la Mahāvyutpatti, sont *prasuta*, *mahāprasuta*, mais les versions chinoises donnent *prayuta*, *mahāprayuta* : le tibétain (rab bkram) donne *prakīrṇa* ou *prasṛta*. — Pour 36, 37, Wogihara corrige *samāptaḥ*, *mahāsamāptaḥ* en *samāptaṃ*, *mahāsamāptaṃ*.

Notre liste, comme Vasubandhu le remarque ci-dessous p. 190, est de 52 termes : « Huit nombres, au milieu, ont été oubliés » : *aṣṭakam madhyād vismṛtam* .... voir p. 190 n. 1.

Sur les grands chiffres, Georgy, Alphabetum Tibetanum, 640 ; Schiefner, Mélanges Asiatiques, 629 ; Rémusat, Mélanges posthumes, 67 ; Beal, Catena, 122 ; autres sources et calculs dans Hastings, Art. Ages of the world, 188 b.

La Mahāvyutpatti expose quatre modes de supputation 246-249, extraits de Buddhāvataṃsaka et Prajñāpāramitāśāstra, Skandhavyūha, Lalita, Abhidharma ; ensuite le calcul « mondain » (de 1 à 100).

Le Buddhāvataṃsaka, cité par Rémusat, enseigne que « dans le système supérieur, les nombres se multiplient par eux-mêmes » : il y a dix nombres calculés ainsi à partir de l'*asaṃkhya* : *asaṃkhya*, *asaṃkhya*^{2}, *asaṃkhya*^{4} .... [Je pense que la version tibétaine (Kandjour, 36, fol. 36) nous invite à appliquer cette progression depuis la *koṭi* (= 10000000) : *koṭi*, *koṭi*^{2}, *koṭi*^{4} et ainsi de suite jusqu'à l'*anabhilāpya-anabhilāpya-parivartanirdeśa* qui doit être le 122me terme de cette série]. « Rien n'est certainement plus déraisonnable que tout cet appareil numérique ... et toutefois on est obligé de convenir que les bouddhistes en ont quelquefois fait usage, soit pour soutenir leur imagination dans la contemplation de l'infini en temps et en espace, soit pour suppléer à cette idée près des esprits grossiers incapables de la concevoir ». (Rémusat).

Les chiffres brâhmaniques sont aussi très gros. Les vies de Brahmā, Nārā-

fois un, c'est le second point ; dix fois dix (ou cent), c'est le troisième ; dix fois cent (ou mille), c'est le quatrième .... Et ainsi de suite, chaque terme valant dix fois le précédent : *prabheda* (10000), *lakṣa* (100000) [6 a], *atilakṣa, koṭi, madhya, ayuta, mahāyuta, nayuta, mahānayuta, prayuta, mahāprayuta, kaṃkara, mahākaṃkara, bimbara, mahābimbara, akṣobhya, mahākṣobhya, vivāha, mahāvivāha, utsaṅga, mahotsaṅga, vāhana, mahāvāhana, tiṭibha, mahātiṭibha, hetu, mahāhetu, karabha, mahākarabha, indra, mahendra, samāpta* (ou *samāptam), mahāsamāpta (°samāptam), gati, mahāgati, nimbarajas, mahānimbarajas, mūdrā, mahāmudrā, bala, mahābala, saṃjñā, mahāsaṃjñā, vibhūta, mahāvibhūta, balākṣa, mahābalakṣa, asaṃkhya.* [7 a]

Dans cette liste huit nombres ont été perdus. [1]

Le grand *kalpa* successivement nombré (= multiplié) jusqu'à la soixantième place, c'est là ce qu'on appelle un *asaṃkhyeya* [2] ; si on

yaṇa, Rudra, Iśvara, Sadāśiva, Śakti vont en croissant. Śakti vit 10, 782, 449, 978, 758, 523, 781, 120 plus 27 zéros de *kalpas*. Cette vie n'est qu'une *truṭi* ou seconde d'un jour de la vie de Śiva, laquelle est représentée en *kalpas* par 37, 264, 147, 126, 589, 458, 187, 550, 720 plus 30 zéros. Là-dessus, Albéruni (i. 363) : « If those dreamers had more assiduously studied arithmetic, they would not have invented such outrageous numbers. God takes care that their trees do not grow into heaven ».

1. *aṣṭakaṃ madhyād vismṛtam.* — Vyākhyā : *aṣṭau sthānāni kvāpi pradeśe pramuṣitatvān na paṭhitāni | tenātra dvāpañcāśat sthānāni bhavanti | ṣaṣṭyā ca saṃkhyāsthānair bhavitavyam | tāny aṣṭakāni svayaṃ kāni cin nāmāni kṛtvā paṭhitavyāni yena ṣaṣṭiḥ saṃkhyāsthānāni paripūrṇāni bhaveyuḥ.* — Même doctrine dans Vibhāṣā, 170, 40.

Pour Yaśomitra le nombre *asaṃkhya* est le soixantième de la série 1, 10, 100, 1000 .... Il faut placer dans la liste, à un endroit non déterminé, les huit nombres qui manquent, en leur donnant un nom quelconque.

Le rédacteur de Mahāvyutpatti, 249, ne l'a pas compris ainsi ; il ajoute, 53-60, *apramāṇam, aprameyam .... anabhilāpyam.*

Śarad Chandra Das donne notre liste comme provenant du Kośa, 1-52 : « Up to this number there are sanscrit equivalents ; from 53 to 60, there are no sanscrit equivalents, the Tibetan having introduced new names to replace the lost originals ». Ces nouveaux noms (qu'on peut traduire *maitra, mahāmaitra, kāruṇa, mahākāruṇa ...)* n'ont, en effet, aucun rapport avec les 53-60 de Mahāvyutpatti.

2. D'après Paramārtha. — Le Lotsava, certainement moins clair : de ltar na

recommence, on a un deuxième, un troisième *asaṃkhyeya*. L'*asaṃkhyeya* ne reçoit pas son nom du fait qu'il serait incalculable.

Mais pourquoi les Bodhisattvas, une fois qu'ils ont pris la résolution *(praṇidhāna)* d'obtenir la suprême Bodhi, mettent-ils un temps si long à l'obtenir? — Parce que la suprême Bodhi est très difficile à obtenir : il faut une grande accumulation de savoir et de mérite, d'innombrables œuvres héroïques au cours de trois *asaṃkhyeya kalpas*. — On comprendrait que les Bodhisattvas recherchent cette Bodhi si difficile à obtenir, si cette Bodhi était le seul moyen d'arriver à la délivrance ; mais tel n'est pas le cas. Pourquoi donc entreprennent-ils ce labeur infini ? — Pour le bien d'autrui, parce qu'ils veulent devenir capables de retirer les autres du grand fleuve de la souffrance [7 b]. — Mais quel bien personnel trouvent-ils dans le bien d'autrui ? — Le bien d'autrui est leur bien propre, parce qu'ils le désirent. — Qui pourrait vous en croire ? — A la vérité, les hommes dépourvus de pitié et qui ne pensent qu'à soi croient difficilement à l'altruisme des Bodhisattvas ; mais les hommes compatissants y croient aisément. Ne voyons-nous pas que certains hommes, confirmés dans l'absence de pitié, trouvent plaisir dans la souffrance d'autrui même quand elle ne leur est pas utile ? De même faut-il admettre que les Bodhisattvas, confirmés dans la pitié, trouvent plaisir à faire du bien à autrui sans aucune préoccupation égoïste. Ne voyons-nous pas que certains hommes, ignorant la vraie nature des *dharmas* conditionnés *(saṃskāras)* qui constituent leur prétendu « moi », s'attachent à ces *dharmas* par la force de l'habitude, si complètement dénués que ces *dharmas* soient de personnalité, et souffrent mille douleurs en raison de cet attachement ? De même il faut admettre que les Bodhisattvas, par la force de l'habitude, se détachent des *dharmas* qui constituent leur prétendu « moi », ne considèrent plus ces *dharmas* comme « moi » et comme « mien », accroissent pour autrui une sollicitude *(apekṣā)* pitoyable, et sont prêts à souffrir mille douleurs en raison de cette sollicitude.

gnas gzhan drug cur phyin pa de dag tu phyin paḥi bskal pa ni bskal pa grañs med pa ces byaḥo.

En deux mots, il y a certaine catégorie d'hommes qui, indifférents à ce qui les concerne personnellement, sont heureux par le bonheur d'autrui, malheureux par la souffrance d'autrui.[1] [8 a] Pour eux, être utile à autrui, c'est être utile à soi-même. La stance dit : « L'inférieur cherche, par tous moyens, son bonheur personnel ; le médiocre cherche la destruction de la souffrance, non pas le bonheur, parce que le bonheur est cause de souffrance ; l'excellent, par sa souffrance personnelle, cherche le bonheur et la destruction définitive de la souffrance d'autrui, car il souffre de la souffrance d'autrui ».[2]

Pendant quelles périodes les Bouddhas apparaissent-ils ?

94 a-b. Ils apparaissent pendant la diminution jusque cent.[3]

1. Opinion exprimée dans Ekottara, 4, 1, Parinirvāṇa, 3, 24, Nanjio 1177, 8, 5 (Kiokuga). — Altruisme du Bodhisattva, Kośa, iv. 111 a. — Que les hommes de petite vertu ne peuvent croire au Bodhisattva, vii. 34. — Comment le Bodhisattva considère autrui comme son « moi », Bodhicaryāvatāra, viii.

2. On peut restituer :

[*hīnaḥ prārthayate svasaṃtatigataṃ tais tair upāyaiḥ sukhaṃ*]
madhyo duḥkhanivṛttim eva na sukhaṃ duḥkhāspadaṃ tad yataḥ /
śreṣṭhaḥ prārthayate svasaṃtatigatair duḥkhaiḥ pareṣāṃ sukhaṃ
duḥkhātyantanivṛttim — ⏑ ⏑ — ⏑ *tadduḥkhaiḥ sa duḥkhī* [*yataḥ*] //

On peut aussi comprendre : L'excellent désire, pour autrui, le bonheur temporel (*ābhyudayika*) et la béatitude (*naiḥśreyasika*) (= *nirvāṇa*, cessation de la souffrance), et, pour lui-même la cessation de la souffrance, c'est-à-dire la qualité de Bouddha, parce qu'elle est utile à autrui.

D'après Kiokuga, le Prajñāpāramitāśāstra, 29, 18, cite des stances du Saṃyukta exposant la même doctrine.

Comparer les quatre catégories de Dīgha, iii. 233, Aṅguttara, ii. 95.

3. *apakarṣe tu śatād yāvat tadudbhavaḥ* /

Théorie différente dans les sources pâlies, par exemple Śārasaṃgaha.

Les sources ne sont pas d'accord sur la date de l'apparition des derniers Bouddhas ; Vibhāṣā, 135, 18, Dīrghāgama, etc. (Rémusat, Mélanges posthumes, 116 ; Notes de Foë kouë ki, 189).

Le Dīrgha place, au cours du neuvième *antarakalpa* de notre grand *kalpa*, quatre Bouddhas : Krakucchanda (époque où la vie est de 40000 ans), Kanakamuni (vie de 30000), Kāśyapa (vie de 20000), Śākyamuni (vie de 100) [mêmes chiffres dans Dīgha, ii. 3, Aśokāvadāna, Avadānaśataka, etc.) ; ailleurs on a 60000, 40000, 20000 et 100.

D'autres disent : Pas de Bouddhas pendant les cinq premiers *antarakalpas ;* Krakucchanda dans le sixième, Kanakamuni dans le septième, Kāśyapa dans le

Les Bouddhas apparaissent au cours des époques de diminution de la vie, lorsque la durée de la vie va en diminuant de quatre-vingt mille à cent ans. [8 b]

Pourquoi n'apparaissent-ils pas au cours des époques d'augmentation? — Parce que les hommes sont alors difficilement capables de l'*udvega*, de la terreur et du dégoût de l'existence.

Pourquoi n'apparaissent-ils pas quand la vie va en diminuant de cent ans à dix ans? — Parce que les cinq corruptions ou *kaṣāyas* (*āyuḥkaṣāya, kalpakaṣāya, kleśakaṣāya, dṛṣṭikaṣāya, sattvakaṣāya*) [1] deviennent alors très fortes (*abhyutsada* = *abhyadhika*).[2]

Dans la période finale de la diminution de la vie (*apakarṣasya adhastāt*), la durée de la vie (ou *āyus*) devient mauvaise (*kīdṛgbhūta*), basse (*pratyavara*); étant corrompue, on la nomme *kaṣāya*, « corruption »; de même pour les autres *kaṣāyas*.

huitième, Śākyamuni dans le neuvième, Maitreya dans le dixième. Les autres Bouddhas de l'actuel Bhadrakalpa dans les autres *antarakalpas*.

D'après le Grand Véhicule, nous sommes dans le premier *antarakalpa* de notre grand *kalpa*: quatre Bouddhas à la période de diminution; un Bouddha (Maitreya) à la période d'augmentation. — En effet, dans le commentaire de Nanjio 204 (« naissance en haut de Maitreya »): « Pourquoi Śākyamuni apparaît-il à une époque de diminution, Maitreya à une époque d'augmentation? En raison de leur vœu .... ».

Prajñāpāramitāśāstra, 4, 19, 32. — On dit que les Bouddhas apparaissent quand la vie humaine est de 84000, 70000, 60000, 50000, 40000, 30000, 20000, 100 années... Mais la pitié des Bouddhas est constante. Leur Dharma, comme un bon remède, est *ākālika*. Les dieux vivent plus de 1000 $\times$ 10000 ans et jouissent de grands plaisirs [Cependant ils peuvent se convertir]. A plus forte raison, les hommes. Donc les Bouddhas doivent apparaître quand la vie est de plus de 80000 années.

1. L'ordre des *kaṣāyas* (sñigs ma) diffère d'après les sources. Mahāvyutpatti, 124 et Dict. numérique (Chavannes, Cinq cents contes, i. 17, intéressant): *āyus dṛṣṭi kleśa sattva kalpa* (dus kyi sñigs); Dharmasaṃgraha, 91, *kleśa dṛṣṭi sattva āyus kalpa*; Bodhisattvabhūmi, i. 17, *āyus sattva kleśa dṛṣṭi kalpa*; Karuṇāpuṇḍarīka, iii, *āyus kalpa sattva dṛṣṭi kleśa*; Lotus de la Bonne Loi, 43, *kalpa sattva kleśa dṛṣṭi āyus*. [Les Bouddhas qui apparaissent alors prêchent les trois Véhicules].

Trois *kaṣāyas*, Kośa, iv. 59.

Sur *kalpakaṣāya*, iii. 99, p. 207 n. 1.

2. Quand la vie est de cent ans, les cinq *kaṣāyas* sont *utsada*, mais non pas *abhyutsada* comme quand la vie est réduite davantage.

Les deux premiers *kaṣāyas* détériorent la vitalité *(jīvitavipatti)* et les moyens de subsistance *(upakaraṇa)* [1]. Les deux suivants détériorent le bien *(kuśalapakṣa)* ; le *kleśakaṣāya* détériore par la pratique du laxisme *(kāmasukhallikā)* ; le *dṛṣṭikaṣāya* par la pratique de l'ascétisme pénitentiaire *(ātmaklamatha)*; ou bien le *kleśakaṣāya*, passion, et le *dṛṣṭikaṣāya*, hérésie, détériorent respectivement le bien spirituel des gens du monde et des moines. [2] Le *sattvakaṣāya* détériore les êtres au point de vue physique et mental, taille, beauté, santé, force, intelligence, mémoire, énergie, fermeté.

A quelle époque apparaissent les Pratyekabuddhas ?

94 c. Les Pratyekabuddhas au cours des deux périodes. [3]

Ils apparaissent pendant la période d'augmentation et pendant la période de diminution de la vie. On distingue en effet deux espèces de Pratyekabuddhas : ceux qui vivent en troupe *(vargacārin)*, [lesquels apparaissent aussi pendant la période d'augmentation], et ceux qui sont semblables à des rhinocéros *(khaḍgaviṣāṇakalpa)*. [4]

1. Les *upakaraṇas* sont les *dhānyapuṣpaphalauṣadhādīni*, les fruits de la terre. Leur détérioration ou *vipatti*, c'est que leur *rasa*, *vīrya*, *vipāka* et *prabhāva* deviennent petits ; ou bien encore les fruits de la terre manquent complètement. Voir Kośa, iv. 85 a, p. 187.

2. *dvābhyāṃ kuśalapakṣavipattiḥ kāmasukhallikātmaklamathānuyogādhikārāt.* — Vyākhyā : *kāmasukhallikā* = *kāmasukham eva kāmasukhalīnatā vā* / *kāmatṛṣṇā vā yayā kāmasukhe sajyate.* — *ātmaklamatha* = *ātmopatāpa, ātmapīḍā.* — *anuyoga* = *anuṣevaṇa* (Dīgha, iii. 113).
Comparer iv. trad. p. 189.

3. *dvayoḥ pratyekabuddhānām.*
Les Pratyekabuddhas prennent ce nom parce que, avant d'obtenir le fruit, ils ne reçoivent pas l'instruction, parce que, ayant obtenu le fruit, ils ne donnent pas l'instruction.

4. Wassiliev, 276 : « Aux sortes d'Āryas reconnues par les Vaibhāṣikas, les Sautrāntikas ajoutent deux espèces de Pratyekas ».
vargacārin, Mahāvyutpatti, 45 ; dans le Commentaire de Nāmasaṃgīti, vi. 10. (Le texte parle seulement du *khaḍga pratyekanāyaka*).
khaḍgaviṣāṇakalpa : Suttanipāta, troisième Sutta ; Visuddhimagga, 234 *(mahesī)*, etc. ; Mahāvastu, i. 357 (son Nirvāṇa), Śikṣāsamuccaya, 194 *(khaḍgasama)*, Divya, 294, 582.
śrāvakapūrvin comme *pretapūrvin*, etc., Avadānaśataka, i. 259.

a. Les premiers sont d'anciens Śrāvakas *(śrâvakapûrvin)* [qui obtinrent le premier ou le second fruit des Śrāvakas sous le règne d'un Bouddha]. — D'après une autre opinion, ce sont aussi des Pṛthagjanas qui ont réalisé, dans le véhicule des Śrāvakas,[1] les *nirvedhabhāgīyas* (vi. 20) ; au cours d'une existence ultérieure, par eux-mêmes, ils réalisent le chemin. [9 a] Les docteurs partisans de cette opinion trouvent un argument dans la Pūrvakathā[2] où ils lisent : « Cinq cents ascètes pratiquaient sur une montagne d'austères pénitences. Un singe qui avait vécu en compagnie de Pratyekabuddhas imita devant eux les attitudes des Pratyekabuddhas. Ces ascètes imitèrent le singe et, dit-on, obtinrent la Bodhi des Pratyekabuddhas ». Il est clair, disent ces docteurs, que ces ascètes n'étaient pas des Āryas, des Śrāvakas ; car, s'ils eussent obtenu jadis un fruit des Śrāvakas, libérés du *śīlavrataparāmarśa* (v. p. 18), ils ne se fussent pas adonnés plus tard à d'austères pénitences.[3]

b. Les Pratyekabuddhas « semblables à des rhinocéros » vivent solitaires.

94 d. Les Rhinocéros en raison de cent *kalpas*.[4]

Les Vargacārins ont obtenu les fruits de Srotaāpanna ou de Sakṛdāgāmin à une époque où la Bonne Loi existe ; plus tard, à une époque où la Bonne Loi a disparu, ils réalisent par eux-mêmes la qualité d'Arhat. Comme, sous un ancien Bouddha, ils ont éprouvé la terreur *(saṃvega)* de l'existence, ils n'ont plus à être terrorisés *(saṃvejanīya)* à nouveau : donc les Vargacārins apparaissent même à l'époque où la vie va en augmentant.

1. On verra, vi. 23 c et p. 175, à quel moment l'ascète peut passer d'un véhicule dans un autre.

2. Pūrvakathā, traduction conjecturale de *sṅon gyi gtam* ; Hiuan-tsang a *pèn-ché* ; Paramārtha, *pèn-hing-king (pūrvacaryāsūtra)*.

Kiokuga renvoie à Vibhāṣā, 46, 18, à Bālapaṇḍita (« Weisse und Thor »), chap. xiii, et à Aśokarājasūtra. Cette histoire est racontée en effet dans Divya, 349, extraite du Sūtra d'Aśoka comme on voit dans Przyluski, Légende d'Açoka, 310 (JAs. 1914, 2, 520).

3. *na cāryāḥ santaḥ kaṣṭāni tapāṃsi tapyeran.*

4. [*khaḍgaḥ*] *kalpaśatānvayaḥ* // — *anvaya* = *bodhihetu* ; donc « le Rhinocéros a pour cause de Bodhi cent *kalpas* ».

Vyākhyā : *yathā khaḍgaviṣāṇā advitīyā bhavanti evaṃ te gṛhasthapravrajitair anyaiś ca pratyekabuddhair asaṃsṛṣṭavihāriṇa iti khaḍgaviṣāṇakalpā ity ucyante.*

Vibhāṣā, 30, 13, pas deux Pratyekas en même temps.

Le Rhinocéros s'est exercé pendant cent grands *kalpas* dans les préparatifs de la Bodhi, [c'est-à-dire dans la moralité, le recueillement et la Prajñā]. Il obtient la Bodhi (vi. 67) sans le secours de l'enseignement ou révélation, *āgama*, solitairement. Il est un Pratyekabuddha parce qu'il opère lui-même son salut sans convertir les autres.

Pourquoi ne s'applique-t-il pas à convertir les autres ? Il est certainement capable d'enseigner la Loi : il possède les Pratisaṃvids (vii. 37 b) ; [ne les possédât-il pas,] il peut [par son Praṇidhijñāna vii. 37 a] se souvenir de l'enseignement des anciens Bouddhas. Il n'est pas non plus dépourvu de pitié, car il manifeste son pouvoir surnaturel en vue d'être utile aux êtres.[1] On ne peut pas dire non plus que, à l'époque où il vit, les êtres soient « inconvertissables »[2] [9 b] : car, à cette époque — époque de diminution de la vie — les êtres peuvent se détacher du Kāmadhātu par le chemin mondain.[3] Pourquoi donc n'enseigne-t-il pas la Loi ?[4]

En raison de son habitude antérieure [de solitude], il trouve plaisir, il aspire à l'absence de tracas *(alpotsukatā)* ; il n'a pas le courage *(na utsahate)* de s'appliquer à faire comprendre aux autres le profond Dharma : il aurait à se faire des disciples *(gaṇa)* ; il aurait à mener contre le courant la multitude qui suit le courant, chose difficile. Or il redoute d'être distrait *(vyākṣepa)* de son recueillement et d'entrer en contact *(saṃsarga*, vi. 6 a) avec les hommes.[5]

95-96. Les Cakravartins n'apparaissent pas quand la vie est en dessous de quatre-vingt mille ans ; ils sont à roue d'or, à roue d'argent, à roue de cuivre, à roue de fer ; en ordre inverse, ils règnent sur un,

1. *ṛddher āviṣkaraṇāt*, par exemple, Mahāvastu, iii. 27.

2. *nāpi sattvānām abhavyatvāt.*

3. *yasmād hi laukikavītarāgās tadānīṃ saṃvidyante.* — Pourquoi des *lokottaravītarāgas* seraient-ils impossibles ? — Voir Avant-propos, chapitres v-vi, p. ix.

4. *dharmadeśanāyā akaraṇe kas tarhi hetuḥ ?*

5. Saṃghabhadra, 58 b 3, indique d'abord d'autres raisons qui sont, à son avis, les seules bonnes, notamment : « Le Rhinocéros ne possède pas le *vaiśāradya.* Aux hommes attachés au personnalisme *(ātmavāda)*, il désire enseigner la non-personnalité *(nairātmya)* ; mais sa pensée est timide ».

deux, trois, quatre continents ; jamais deux à la fois, comme pour les Bouddhas ; ils triomphent par reddition spontanée, démarche personnelle, lutte, épée, mais toujours sans faire de mal.[1]

1. De l'époque où la vie des hommes est infinie jusqu'à l'époque où la vie est de quatre-vingt mille ans, les Cakravartins apparaissent ; non pas quand la vie est plus courte, car, alors, le monde n'est plus un réceptacle convenable à leur glorieuse prospérité. [10 a]

On les nomme Cakravartins, parce que leur nature est de régner.[2]

2. Ils sont de quatre espèces,[3] Suvarṇacakravartin, Rūpyacakravartin, Tāmracakravartin, Ayaścakravartin, suivant que leur roue *(cakra)* est d'or, d'argent, de cuivre ou de fer : le premier est le meilleur, le second est presque le meilleur *(upottama ?)*, le troisième est le médiocre, le quatrième est l'inférieur. — Le Cakravartin dont la roue est de fer règne sur un continent, le Cakravartin dont la roue est de cuivre règne sur deux continents, et ainsi de suite.

1. ***cakravartisamutpattir nādho 'śītisahasrakāt /***
suvarṇarūpyatāmrāyaścakriṇas te 'dharakramāt //
ekadvitricaturdvīpā na ca te saha buddhavat /
praty[udyānasvayaṃyānakalahās]ijito 'vadhāḥ //

MS. peu lisible *kalothāstijito*; peut-être *astrajito?*; voir ci-dessous p. 202, n. 1.

2. *rājyacakravartanaśīlāḥ ??* — de dag ni rgyal srid ḥkhor los sgyur baḥi naṅ thsul can yin pas ḥkhor los sgyur ba rnams so. — Hiuan-tsang : Ces rois, au moyen du mouvement de la roue, gouvernent tout, donc ils sont nommés Cakravartins. — Etymologie dans Sumaṅgala, i. 249.

3. Fo-koue-ki, 134. — Le Dīrgha ne parle que du souverain à la roue d'or ; mais le Kiu-che-lan (= Kośa) distingue : 1. roue de fer, Jambudvīpa, la vie étant de 20000 ans ; 2. roue de cuivre, Jambu et Videha, 40000 ; 3. roue d'argent, Jambu, Videha, Godānīya, 60000 ; 4. roue d'or, quatre *dvīpas*, 80000.

Sur l'époque où apparaissent les Cakravartins, Dīrgha, 3, 17, 18, 19, Saṃyukta, 27, 12, Nanjio, 432.

Suvarṇacakravartin, Vie de Hiouen-tsang, 70 ; *caturbhāgacakravartin*, Divya, 368 au bas (la version chinoise entend : roi d'un continent, Przyluski, Aśoka); *caturdvīpeśvara*, Śikṣāsamuccaya, 175. — Pāli, tardif, *cakkavālacakkavattin*, *cāturanta*, *dīpa*, *padesacakkavattin* (Rhys Davids et Stede).

Notes sur les Cakravartins, Kośa, ii. p. 220, iv. 77 b-c, vii. 53 c ; Bodhisattvabhūmi, fol. 125 b-126 a *(cāturdvīpaka, jambudvīpeśvara)* ; Maitreyasamiti, 86, 237, 246, où Leumann suppose un *Dvidvīpa* (souverain de deux continents) = *Didīpa* ou *Dudīpa*, qui donneraient Dilīpa, brâhmanique, et Dujīpa, Jātaka, 543, 129.

Ceci est la doctrine de la Prajñāpti.[1] Le Sūtra, en effet, ne parle que du Cakravartin à la roue d'or, en raison de sa plus grande importance : « Lorsque, à un roi de race royale et consacré — qui, le jour même du jeûne, le quinzième jour, s'étant lavé la tête, ayant pris les obligations du jeûne, monte accompagné de ses ministres sur la terrasse de son palais — apparaît à l'orient le Joyau de roue à mille rayons, roue munie d'une jante, munie d'un moyeu, complète de toutes façons, belle, non faite de main d'ouvrier, toute en or[2] — ce roi est un roi Cakravartin. »[3]

3. Deux Cakravartins, de même que deux Bouddhas, n'apparaissent pas à la fois. Le Sūtra dit : « Il est impossible dans le présent, dans le futur [10 b], que deux Tathāgatas-Arhats-parfaits-Bouddhas apparaissent dans le monde sans que l'un précède et que l'autre suive. C'est impossible. Qu'il y en ait un seulement, cela est la règle. Et il en va des Cakravartins comme des Tathāgatas ».[4]

Ici se pose un problème. Quel est le sens de cette expression « dans le monde » ? Faut-il entendre : « dans un grand univers Trisāhasra » (iii. 74), faut-il entendre : « dans tous les univers » ?[5]

1. *eṣa prājñāptikaḥ.* — C'est l'enseignement *(nirdeśa)* de la Prajñāpti qu'il y a quatre espèces de Cakravartin. — Voir Kāraṇaprajñāpti, chap, ii. (analysé dans Cosmologie bouddhique, 329) [Takakusu, Abhidharma Literature, 117].

2. mdzes pa / mkhan po bzos ma byas pa (= *akarmārakṛta*, comme on doit lire Lalita, 14) / lha rdzas (?) (= chose divine ?) thams cad gser gyi raṅ bzhin .... — Hiuan-tsang et Paramārtha : « comme faite par de bons ouvriers ». — Rien qui corresponde à *lha rdzas*. (Mais Foe-koue ki, 133 : ouvrage des artisans du ciel) [Leumann, Maitreyasamiti, 86].

3. Dīrgha, 18, 19 ; Saṃyukta, 27, 11 ; Ekottara, 33, 10 ; Vibhāṣā, 60, 9. — C'est le texte dont on a la recension pâlie Dīgha, ii. 172 : *yassa rañño khattiyassa ....* — Cité Kāraṇaprajñāpti, chap. ii, analysé Cosmologie, 328.

4. Madhyama, 18, 16, 17, 19, Dharmaskandha, 9, 14 ; Aṅguttara, i, 27, Dīgha, iii. 114, Majjhima, iii. 65, Milinda, 236.

asthānam anavakāśo yad apūrvācaramau dvau tathāgatau .... loka utpadeyātām. — Vyākhyā : *asthānam : vartamānakālāpekṣayā.* — *anavakāśaḥ : anāgatakālāpekṣayā.*

La recension pâlie porte : *ekissā lokadhātuyā dve arahanto .... apubbam acarimam uppajjeyum ....*

5. Hiuan-tsang diffère : Quel est le sens de l'expression : « Qu'il y en ait un seulement » ? Vise-t-elle un grand univers Trisāhasra ....

D'après une opinion, les Bouddhas n'apparaissent pas ailleurs [c'est-à-dire : dans deux grands univers à la fois].[1] — Pour cette raison que la coexistence de deux Bouddhas ferait obstacle au pouvoir *(prabhāva)* des Bhagavats. Un seul Bhagavat s'applique partout : là où un Bhagavat ne s'applique pas à convertir les êtres, d'autres Bhagavats ne s'y appliquent pas. — En outre, nous lisons dans le Sūtra : « Śāriputra, si quelqu'un vient te demander s'il existe maintenant quelqu'un, Bhikṣu ou Brâhmane, qui soit l'égal *(samasama)*[2] de l'ascète Gautama quant à la *samyaksaṃbodhi*, que lui répondras-tu ? — Si quelqu'un m'interroge ainsi, ô Bhadanta, je lui répondrai qu'il n'existe maintenant personne, Bhikṣu ou Brâhmane, qui soit l'égal de Bhagavat. Et pourquoi répondrai-je ainsi ? Parce que j'ai entendu et appris *(śrutaṃ saṃmukhāt pratigṛhītam)* de Bhagavat, qu'il est impossible, dans le présent et dans l'avenir, que deux Bhagavats-Arhats-parfaits-Bouddhas apparaissent dans le monde sans que l'un précède et que l'autre suive ».[3] [11 a]

Objection. — Comment donc entendre ce que dit Bhagavat dans le Brahmasūtra[4] : « J'exerce mon pouvoir *(aiśvarya ?)* jusque sur un grand univers Trisāhasra » ? — Ce texte ne doit pas être pris à la lettre : c'est sans faire effort *(anabhisaṃskāreṇa* = sans acte spécial

1. Note de Kiokuga. — Les Sarvāstivādins disent que, dans les univers des dix directions cardinales, il n'apparait qu'un seul Bouddha. Les Sautrāntikas et le Grand Véhicule disent que, dans les univers des dix directions, apparaissent beaucoup de Bouddhas. — Voir Kathāvatthu, xxi. 6, les traités de Vasumitra, etc. (Mahāsāṃghikas, Lokottaravādins).

Saṃghabhadra, 58 b. — Le Sūtra n'établit pas de distinction. Aucun Sūtra ne dit : « Seulement dans ce monde », « Seulement dans un *lokadhātu* ». Comment établir que le Sūtra vise seulement un grand Trisāhasra et non pas tous les univers ? En outre le Sūtra (Brahmarājasūtra) dit : « Y a-t-il un Bhikṣu égal à Gautama .... ? »

2. *samasama iti vipsā / atha vā samaiḥ sarvasattveṣu buddhair bhagavadbhiḥ sama iti.* — Egal aux Bouddhas qui sont égaux pour tous les êtres.

3. Dīrgha, 12, 22, Dīgha, iii. 113.

4. Thsaṅs-pahi mdo = Brahmasūtra ; Paramārtha et Hiuan-tsang, Fan-wâng-king = Brahmarājasūtra (= Madhyama, 19, 4). — Cette formule pourrait aisément trouver place dans Brahmanimantaṇika, Majjhima, i. 329.

d'attention, *anābhogena)* que la vue du Bouddha porte jusqu'à cette limite. Quand il le veut, sa vue porte partout sans limite. [1]

D'après d'autres écoles, [2] les Bouddhas apparaissent en même temps, mais dans plusieurs univers. — Voici leurs arguments. On voit que beaucoup de personnes s'appliquent en même temps aux préparatifs *(saṃbhāra)* [de la Bodhi]. Certes, il ne convient pas que plusieurs Bouddhas apparaissent en même temps en un même lieu (= dans un même univers) ; mais, d'autre part, rien n'empêche que plusieurs Bouddhas n'apparaissent en même temps : donc ils apparaissent dans différents univers. [3] Les univers étant en nombre infini, même si Bhagavat vit un *kalpa* entier, il ne peut agir *(car)* dans l'infinité des univers comme il fait ici ; à plus forte raison s'il ne vit qu'une vie humaine *(puruṣāyuṣaṃ vihar)*. Quelle est, dira-t-on, cette activité de Bhagavat ? [11 b] Il veille à ce que telle faculté (foi, etc.) de telle personne *(pudgala)* — en raison de telle personne, en tel lieu et dans telles conditions de temps, grâce à la disparition de tel défaut et à la réalisation de telle cause *(aṅga = pratyaya)*, de telle manière *(tena yogena)* — non née naisse, non parfaite devienne parfaite.

Objection. — Mais nous avons cité le Sūtra : « Il est impossible que deux Tathāgatas apparaissent dans le monde sans que l'un précède et que l'autre suive ».

Réponse. — Il y a lieu d'examiner si ce texte vise un univers — un univers à quatre continents, un grand univers Trisāhasra — ou tous les univers. Observons que la règle qui concerne l'apparition des Cakravartins est formulée dans les mêmes termes que celle qui concerne l'apparition des Tathāgatas. Niera-t-on que des Cakravartins

1. Voir Kośa, vii. 55 a. — Vibhāṣā, 150, 11. — De même la mémoire de Bhagavat porte « naturellement » sur 91 *kalpas* (iv. p. 225). — Les explications de Visuddhi, 414, sur le triple *khetta* de Bhagavat : *jātikkhetta*, 10000 *cakkavālas* qui tremblent à sa naissance ; *āṇākkhetta*, un *koṭi* et 100000 *cakkavālas* où règnent ses *parittas*, formules magiques de protection ; *visayakkhetta*, le champ qui est l'objet de son savoir, infini.

2. *nikāyāntarīyā iti mahāsāṃghikaprabhṛtayaḥ.*

3. Paramārtha arrête ici l'exposé de la thèse « pluraliste ».

puissent apparaître en même temps ? Si on ne le nie pas, pourquoi ne pas admettre aussi que les Bouddhas, qui sont le fondement du mérite, apparaissent en même temps dans des univers différents ?[1] Quel mal à ce que de nombreux Bouddhas apparaissent dans de nombreux univers ? Et des êtres innombrables obtiendront ainsi bonheur temporel et félicité suprême *(abhyudaya, naiḥśreyasa)*.

Objection. — Mais, dira-t-on, dans cet esprit, vous devez admettre que deux Tathāgatas peuvent apparaître en même temps dans un univers.

Réponse. — Non. En effet, 1. leur apparition simultanée dans un univers serait sans utilité [12 a] ; 2. le vœu du Bodhisattva est de « devenir un Bouddha, protecteur des non protégés, dans un monde aveugle et sans protecteur » ; 3. le respect à l'égard d'un Bouddha unique est plus grand ; 4. plus grand aussi l'empressement à se conformer à sa loi : les hommes savent que le Bouddha est rare, et qu'ils seront sans protecteur une fois que le Bouddha sera nirvâné ou parti ailleurs.[2]

1. Saṃghabhadra réfute cet argument. La comparaison avec les Cakravartins ne prouve rien : leur pouvoir est limité à quatre continents ; le pouvoir de conversion des Bouddhas est infini, puisque leur « savoir » *(jñāna)* atteint tous les univers.

2. Toute cette argumentation dans Bodhisattvabhūmi, fol. 39.

tatra prabhūtair eva kalpair ekatyo 'pi buddhasya prādurbhāvo na bhavati / ekasminn eva ca kalpe prabhūtānāṃ buddhānāṃ prādurbhāvo bhavati / teṣu ca teṣu .... dikṣv aprameyāsaṃkhyeyeṣu lokadhātuṣv aprameyāṇām eva buddhānām utpādo veditavyaḥ / tat kasya hetoḥ / santi daśasu dikṣv aprameyāsaṃkhyeyā bodhisattvā ye tulyakālakṛtapraṇidhānās tulyasaṃbhārasamudāgatāś ca / yasminn eva divase pakṣe māse saṃvatsara ekena bodhisattvena bodhicittaṃ praṇihitaṃ tasminn eva divase .... sarvaiḥ / yathā caika utsahito ghaṭito vyāyacchitas ca tathā sarve / tathā hi dhriyante 'sminn eva lokadhātāv anekāni bodhisattvaśatāni yāni tulyakālakṛtapraṇidhānāni tulyadānāni tulyaśīlāni tulyakṣāntīni tulyavīryāṇi tulyasamādhīni tulyaprajñāni prāg eva daśasu dikṣv anantāparyanteṣu lokadhātuṣu / buddhakṣetrāṇy api trisāhasramahāsāhasrāṇy aprameyāsaṃkhyeyāni daśasu dikṣu saṃvidyante / na ca tulyasaṃbhārasamudāgatayor dvayos tāvad bodhisattvayor ekasmiṃ lokadhātau buddhakṣetre yugapad utpattyavakāśo 'sti prāg evāprameyāsaṃkhyeyānām / na ca punas tulyasaṃbhārāṇāṃ krameṇānuparipāṭikayā utpādo yujyate / tasmād daśasu dikṣv aprameyāsaṃkhyeyeṣu yathāpariśodhiteṣu tathāgataśūnyeṣu te tulyasaṃbhārā bodhisattvā anyonyeṣu

4. C'est par leur roue d'or, d'argent, etc., que les rois Cakravartins conquièrent la terre. Leur conquête diffère d'après la nature de leur roue. [1]

Le souverain à la roue d'or triomphe par *pratyudyāna*. Les petits rois [2] viennent vers lui, disant : « Les districts riches, florissants, abondants en vivres, pleins d'hommes et d'hommes sages, [3] daigne Sa Majesté *(devādhideva)* les gouverner ! Nous-mêmes nous sommes à ses ordres ».

Le souverain à la roue d'argent va lui-même *(svayaṃyāna)* vers eux. Alors ils se soumettent. [12 b]

Le souverain à la roue de cuivre va vers eux ; ils font des préparatifs de résistance (*g*yul-gśem) ; puis ils se soumettent.

Le souverain à la roue de fer va vers eux ; ils brandissent des armes *(śastrāṇy āvahanti = utkṣipanti)* [4] ; puis ils se soumettent.

En aucun cas les Cakravartins ne tuent.

buddhakṣetreṣūtpadyanta iti veditavyam // tad anena paryāyeṇa bahulokadhātuṣu buddhabāhulyam eva yujyate na caikasmin buddhakṣetre dvayos tathāgatayor yugapad utpādo bhavati / tat kasya hetoḥ / dīrgharātraṃ khalu bodhisattvair evaṃ praṇidhānam anubṛṃhitaṃ bhavati yathāham eko 'pariṇāyake loke pariṇāyakaḥ syāṃ sattvānāṃ vinetā sarvaduḥkhebhyo vimocayitā ..... // punaś ca śakta ekas tathāgatas trisāhasramahāsāhasra ekasmin buddhakṣetre sarvabuddhakāryaṃ kartum / ato dvitīyasya tathāgatasya vyartha eva utpādaḥ .... // [ekasya ca tathāgatasya] loka utpādāt sattvānāṃ svārthakaraṇaprasiddhiḥ pracuratarā bhavati pradakṣiṇatarā / tat kasya hetoḥ / teṣām evaṃ bhavati ayam eva kṛtsne jagaty ekas tathāgato na dvitīyaḥ / asmin janapadacārikāṃ vā viprakrānte parinirvṛte vā nāsti sa kaści ...... yasyāsmābhir antike brahmacaryaṃ caritavyaṃ syād dharmo vā śrotavya iti viditvābhitvarante ghanatareṇa cchandavyāyāmena brahmacaryavāsāya saddharmaśravaṇāya ca / buddhabahutvaṃ tu te upalabhya nābhitvarerann evam eṣām ekasya buddhasyotpādāt svakārthakāryaprasiddhiḥ pracuratarā bhavati pradakṣiṇatarā ca.

1. Mahāvyutpatti, 181, *svayaṃyānam, pratyudyānam, kalahajitaḥ, śastrajitaḥ* (Lire *pratyudyāna, svayaṃyāna, kalahajit ....).*
[var. *astrajitaḥ*].

2. *koṭṭarājan*, Mahāvyutpatti, 186, 8. — Saṃyutta, v. 44 : *ye keci kuṭṭarājāno sabbe te rañño cakkavattissa anuyantā (?) bhavanti.*

3. *ṛddha sphīta subhikṣa ākīrṇabahujanamanuṣya* (Mahāvyutpatti, 245, 10, 11, 13, 14). — Vyākhyā : *janāḥ prākṛtamanuṣyāḥ / manuṣyās tu matimantaḥ ;* J. As. 1913, i. 602.

4. *āvahanti* = brtsams, *utkṣipanti* = gzas.

5. Les Cakravartins font entrer les êtres dans les dix bons chemins de l'acte (*karmapatha*, iv. 66 b). [1] Aussi, après leur mort, renaissent-ils parmi les dieux.

6. Le Sūtra dit : « Lorsque les rois Cakravartins apparaissent dans le monde, apparaissent aussi les sept joyaux (*ratna*) : roue, éléphant, cheval, trésor, femme, majordome, conseiller ». [2] — Faut-il donc croire que ceux de ces joyaux qui sont des êtres vivants (*sattva*), le joyau d'éléphant, etc., naissent par l'acte d'autrui ? — Non pas. Un être a accumulé des actes qui doivent être rétribués par une naissance en relation avec le Cakravartin, par une naissance en qualité de joyau d'éléphant, etc. : lorsque le Cakravartin apparaît, ses propres actes font naître cet être.

7. Il y a encore bien des différences entre les Cakravartins et les autres hommes, notamment celle-ci que ces souverains possèdent, comme le Bouddha, les trente-deux marques des Mahāpuruṣas. [3] Mais les marques du Bouddha l'emportent en ceci qu'elles sont mieux placées, [4] plus brillantes, complètes.

Les hommes du commencement de l'âge cosmique avaient-ils des rois ? — Non.

98. Au début, les êtres étaient semblables aux dieux du Rūpa ; ensuite, peu à peu, par attachement à la saveur, par paresse, ils firent

1. Dīgha, ii. 173, Śikṣāsamuccaya, 175.

2. Madhyama, 11. 1, Ekottara, 33, 11, Saṃyukta, 27, 12. — Majjhima, iii. 172, Saṃyutta, v. 99 ; comparer Dīgha, iii. 59.

Lalita, 14-18, Mahāvastu, i. 108. — Dīgha, ii. 172, Majjhima, iii. 172, Mahābodhivaṃsa, 66 (d'après Leumann, Maitreyasamiti, 86).

Vyākhyā : *gṛhapatiratnaṃ kośādhyakṣajātīyaḥ* / *pariṇāyakaratnaṃ balādhyakṣajātīyaḥ*. — Le Gṛhapati possède l'œil divin, vii. p. 122.

3. Les marques (iv. 108, 110 a) sont énumérées Vibhāṣā, 177 ; Pārśva examine pourquoi il y en a trente-deux, ni plus ni moins.

Bonne bibliographie pâlie dans Rhys Davids-Stede.

4. *deśasthatara* est traduit par Paramārtha : « plus droits » (tchéng), et commenté : « pas incliné » (p'iēn). — La Vyākhyā est illisible : *deśasthatarāṇīti* / *atrasthānāni (?)*, traduit par : gnas ma ḥgrus pa.

provision et s'attribuèrent des parts ; un protecteur des champs fut, par eux, rétribué. [1]

Les hommes du commencement de l'âge cosmique [2] étaient semblables aux êtres du Rūpadhātu. Le Sūtra dit : « Il y a des êtres visibles *(rūpin)*, nés de l'esprit, ayant tous les membres, aux organes complets et intactș, de belle figure *(śubha)*, de belle couleur *(varṇasthāyin)*, lumineux par eux-mêmes, allant par les airs, ayant la joie pour aliment, vivant longtemps. » [3]

1. *prāg asan rūpivat sattvā rasarāgāt tataḥ śanaiḥ* /
ālasyāt saṃgrahaṃ kṛtvā bhāgāda[*i*]*ḥ kṣetrapo bhṛtaḥ* //

[*saṃgraha* d'après la glose de la Vyākhyā : *saṃnidhikāraḥ saṃgrahaḥ*. — *bhāgādaiḥ*, d'après le tibétain.]

Les lectures du MS. de Kathmaṇḍu ne sont pas sûres : *rasarāgāt tajjaḥ śanaiḥ / ālasyabhdhānavaṅ katvāt māgādaḥ kṣatrapo bhṛtaḥ* = ... un protecteur qui prit une part.

de nas rim gyis ro la chags / le los bsog(s) ḥjog byas nas ni / ḥdzin bcas rnams kyis zhiṅ dpon bstabs (bsñabs) : « Par des [personnes] qui étaient munies de prise, après avoir fait provision par attachement à la saveur et par paresse, un protecteur des champs fut rétribué ».

Paramārtha : Les êtres peu à peu, par attachement à la saveur, par paresse font provision, au moyen de richesse regardent (variante : louent) un protecteur des champs. — Hiuan-tsang : « En raison de l'apparition des approvisionnements et du vol, pour arrêter [le vol], ils louèrent (kou, clef 172) un gardien des champs ».

2. Bibliographie sommaire de la « genèse boudddhique ».

a. Aggaññasutta, Dīgha, iii. 84 et i. 17 (Dialogues i. 105, iii. 9 et 25, sens du mot *aggañña* d'après Buddhaghosa ; O. Franke, 273). — Visuddhimagga, 417 (Warren, 324, Sp. Hardy, Manual, 63).

b. Kandjour, Vinaya, iii. 421-430, v. 115-166, trad. par Schiefner, 6 juin 1851, Mélanges Asiatiques, i. 395 (qui signale Georgi, Alphabetum Tibetanum, 188 ; Pallas, Sammlungen über die Mongolischen Völkerschaften, ii. 28 ; Kovalewski, Buddhistischen Kosmologie, Mém. de l'univ. de Kasan, 1837, i. 122 et le Ssanang Ssetsen de Schmidt) et par Rockhill, Life, 1.

Lokaprajñāpti, xi (analysé dans Cosmologie, 318) qui cite le Vāsiṣṭhabhāradvāja vyākaraṇa (comp. Dīgha, iii. 80).

Abhiniṣkramaṇasūtra, Kandjour, Mdo, 28, 161, traduit par Csoma, JASB. 1833, 385, réimprimé par Ross, ibid. 1911.

c. Mahāvastu, i. 338 et notes 615.

d. Beal, Catena, 109, Four Lectures, 151 (D'après Dīrgha, Madhyama, etc.)

3. Dīrgha, 23, 4 (Comparer Dīgha, i. 17, 34).

Vyākhyā : dṛśyarūpatvād *rūpiṇaḥ* / upapādukatvān *manomayāḥ* / hastapadatadaṅgulyādyupetatvāt *sarvāṅgapratyaṅgopetāḥ* / samagrendriyatvād *avi-*

Cependant apparut le « jus de la terre » *(pṛthivīrasa)*, dont la saveur avait la douceur du miel *(madhusvādurasa)*. Un être, de tempérament avide, ayant senti l'odeur de ce jus, le goûta et mangea ; les autres êtres, ensuite, firent de même. Ce fut le commencement de l'alimentation en bouchées *(kavaḍīkāra*, iii. 39). Cette alimentation fit que les corps devinrent grossiers et lourds et que leur luminosité prit fin : d'où l'obscurité. Mais alors apparurent le soleil et la lune [13 b].

En raison de cet attachement des êtres à la saveur, le jus de la terre, peu à peu, disparut. Alors apparut le *pṛthivīparpaṭaka* [1] ; les êtres s'y attachèrent. Ce *parpaṭaka* disparut et la « liane sylvestre » *(vanalatā)* apparut ; les êtres s'y attachèrent. La liane disparut et alors poussa du riz non labouré, non semé : ce riz, aliment grossier, donnait un déchet : les êtres eurent donc des organes d'excrétion et des organes sexuels ; ils prirent donc des formes différentes. Les êtres de sexes différents, en raison de leurs habitudes anciennes, furent saisis par ce crocodile qu'est le jugement inexact *(ayoniśomanasikāragrāhagrāsagata)* ; ils conçurent un vif désir du plaisir et eurent commerce. C'est depuis ce moment que les êtres du Kāmadhātu sont possédés par le démon qui est la concupiscence *(kāma)*.

On coupait le riz le matin pour le repas du matin, le soir pour le repas du soir. Un être, de tempérament paresseux, fit provision. Les autres l'imitèrent. Avec la provision naquit l'idée de « mien », l'idée de propriété : le riz coupé et recoupé arrêta de croître.

Alors ils partagèrent les champs [14 a]. On fut propriétaire d'un champ ; on s'empara du bien d'autrui. C'est le commencement du vol.

kalāḥ / kāṇavibhrāntādyabhāvād *ahīnendriyāḥ* / darśanīyasaṃsthānatvāc *chubhāḥ* / ramaṇīyavarṇatvād *varṇasthāyinaḥ* / ādityādiprabhānapekṣatvāt *svayaṃprabhāḥ* / karmarddhisaṃyogenākāśacaratvād *vihāyasaṃgamāḥ* / kavaḍīkārāhārānapekṣatvāt *prītibhakṣāḥ prītyāhārā* iti paryāyau / tathā *dīrghāyuṣo* dīrgham adhvānaṃ tiṣṭhantīti.

La *karmarddhi* est définie vii. 53 c, où elle est nommée *karmajā ṛddhi*.

1. *pṛthivīparpaṭaka*, Mahāvyutpatti, 223, 212 ; Hiuan-tsang : terre-peau-gâteau (ping). Paramārtha : terre-peau-ciel (k'iên). — Notes de Senart, Mahāvastu, i. 616 (MSS. *paryaṃṭaka, parpantaka)* ; Lexx. *paryaṭa*.

Pour empêcher le vol, ils se réunirent et ils donnèrent la sixième part à un homme excellent *(manuṣyaviśeṣa)* pour qu'il protégeât les champs : à cet homme, on donna le nom *kṣetrapa*, gardien des champs, et, comme il était *kṣetrapa*, il reçut le nom de *kṣatriya*. Comme il était très estimé *(saṃmata)* de la multitude *(mahājana)*, comme il charmait *(rañj)* ses sujets, il fut le Rāja Mahāsaṃmata [1]. Tel est le commencement des dynasties. [2]

Ceux qui abandonnèrent la vie dans la maison, reçurent le nom de Brâhmanes.

Ensuite, sous un certain roi, il y eut beaucoup de bandits et de voleurs. Le roi les châtia par l'épée. D'autres dirent : « Nous n'avons pas commis de tels actes ». Et ce fut le commencement du mensonge. [14 b]

98 c-d. Ensuite, par le développement des chemins de l'acte, la vie s'abrège jusqu'à une durée de dix ans. [3]

A partir de ce moment, les mauvais chemins de l'acte, meurtre, etc., se développent et la vie des hommes devient de plus en plus courte. Elle se réduit, à la fin, à une durée de dix ans.

Il y a donc deux *dharmas* : l'attachement à la saveur *(rasarāga)* et la paresse *(ālasya)* qui sont le principe de cette longue dégénérescence.

1. Atthasālinī, 392.

2. Listes des Cakravartins issus de Mahāsaṃmata. — Lokaprajñāpti contient une liste établie d'après l'Abhidharma, une autre d'après le Vinaya (Cosmologie, 320, 322) : Mahāvyutpatti, 180 ; Chavannes, Cinq cents contes, i. 324, 330 ; Mahāvastu, i. 348 ; Jātaka, iii. 454 ; Sumaṅgala, i. 258 ; JRAS. 1914, 414 ; Geiger, App. de la traduction du Mahāvaṃsa.

3. *tataḥ karmapathādhikyād apahrāse daśāyuṣaḥ* //

Houéi-houēi dit : « Ce Śāstra n'explique pas au bout de combien d'années la vie diminue ou augmente d'une année. L'opinion traditionnelle est que, tous les siècles, la vie diminue ou augmente d'une année [C'est le système exposé par Rémusat, Mélanges posthumes, 103, avec un comput qui me paraît erroné : lire 16798000 au lieu de 16800000]. Le Grand Véhicule admet cette théorie pour la diminution, mais il pense que, pendant la période d'augmentation, la vie du fils est le double de la vie du père ». — Dans Cakkavattisīhanāda (Dīgha, iii. 68), les hommes de 80000 ans ont des fils de 40000 ; ceux-ci, des fils de 20000 ; ensuite 10000, 5000, 2500 ou 2000, 1000, 500, 250 ou 200, 100, 10 ans. — Cosmologie, 314.

Le petit *kalpa* se termine quand la vie est de dix ans ; qu'arrive-t-il alors ?

99. Le *kalpa* se termine par le fer, la maladie, la disette, qui durent respectivement sept jours, et sept mois, et sept années. [1]

La fin du *kalpa* est marquée par trois fléaux. [2]

1. A l'époque où le *kalpa* tire sur sa fin *(kalpaniryāṇakāle)*, la vie étant réduite à dix ans, les hommes, pleins de concupiscences interdites, esclaves de convoitises injustes, professent des doctrines fausses. — L'esprit de méchanceté naît en eux : dès qu'ils se voient les uns les autres, tel le chasseur qui voit le gibier *(maggasaññā)*, ils conçoivent des pensées de haine ; tout ce qui leur tombe sous la main, morceau de bois, plante d'aconit, devient une arme aiguë ; et ils se massacrent les uns les autres.

2. A l'époque où le *kalpa* tire sur sa fin, la vie étant réduite à dix ans, les hommes, pleins de concupiscences interdites, esclaves de

1. *kalpasya śastrarogābhyāṃ durbhikṣeṇa ca nirgamaḥ | divasān sapta māsāṃś ca varṣāṇi ca yathākramam ||*

Vasubandhu suit Vibhāṣā, 134, 3.

D'après les explications que Chavannes tire du Dictionnaire numérique et son commentaire (Cinq cents contes, i. 16), la famine apparaît quand la vie est de trente ans ; la peste, quand elle est de vingt ans ; le massacre, quand elle est de dix. C'est le *kalpakaṣāya*.

Vyākhyā. — Il y a trois fins *(niryāṇa)* du *kalpa* : fer, maladie, disette. Faut-il penser que ces trois fléaux se produisent successivement à la fin de tout *kalpa* quand la vie est de dix ans *(daśavarṣāyuḥkalpa)* ? ou bien que les trois fléaux se produisent tour à tour à la fin de trois *kalpas* successifs ? Les docteurs sont partagés ; mais nous sommes partisans de la deuxième opinion [qui est celle de Nanjio, 1297, cité par Kiokuga].

2. Aṅguttara, i. 159. — « J'ai entendu dire des anciens Brâhmanes .... que le monde était jadis surpeuplé, tel l'Avīci (?). Comment se fait-il que maintenant les hommes soient détruits, diminués ? que les villages deviennent des non-villages .... ? — Maintenant, ô Brâhmane, les hommes sont *adhammarāgaratta, visamalobhābhibhūta, micchādhammapareta*. Ils prennent des armes aiguës et s'entretuent .... Il ne pleut plus, il y a disette .... (... *micchādhammaparetānam* [*manussānaṃ*] *yakkhā vā amanusse osajjanti* ... *vā* est invraisemblable ; on a une variante *vāle)*. » — Ceci passe au plan eschatologique Dīgha, iii. 70, Cakkavattisīhanāda. (La famine et la maladie manquent, il y a seulement *satthantarakappa)*.

convoitises injustes, professent des doctrines fausses. — Les êtres non-humains *(amanuṣya,* Piśācas, etc.) émettent des influences morbides *(yams kyi nad).* D'où des maladies inguérissables dont les hommes meurent.

3. A l'époque où le *kalpa* tire vers sa fin .... le ciel cesse de pleuvoir. D'où trois disettes, *cañcu, śvetāsthi, śalākāvṛtti,* disette de la cassette, disette des os blancs, disette où on vit du bâtonnet. [1]

Disette de la cassette, pour deux raisons. — Ce qui aujourd'hui est un *samudgaka,* à cette époque on le nomme *cañca ;* et *cañcu* est la même chose que *cañca* [2]. Les hommes, accablés de faim et de

1. Sources pâlies. — Aṅguttara, i. 160, *dubbhikkhaṃ hoti dussassaṃ setaṭṭhikaṃ salākavuttaṃ tena bahū manussā kālaṃ karonti* — Saṃyutta, iv. 323 : Bhagavat parcourt le pays avec une grande troupe de Bhikkhus alors que règne la famine, *dubbhikkhe dvīhitike setaṭṭhike salākāvutte.* — Dans le Suttavibhaṅga (Vinaya, ed. Oldenberg, iii. 6, 15, 87) : dans tel pays *dubbhikkhā hoti dvīhitikā setaṭṭhikā salākāvuttā na sukarā uñchena paggahena yāpetum ;* commentaire dans Samantapāsādikā, i. 175 (où Buddhaghosa donne plusieurs explications ; quelques-unes concordent avec celles de Vasubandhu). Buddhaghosa relève la variante *setaṭṭikā,* maladie du riz, qu'on lit Aṅguttara, iv. 269 : les femmes seront la maladie de l'ordre, comme la *mañjeṭṭhikā* (de *mañjiṭṭhā,* garance) est la maladie des cannes à sucre, comme la *setaṭṭikā,* sorte de nielle, est la maladie du riz. — Rhys Davids-Stede discutent l'expression *dvīhitika-duhitika* (Saṃyutta, iv. 195)

2. a. deṅ saṅ (aujourd'hui et demain : ces temps-ci) ḥdu ba *(samudgaka)* gaṅ yin pa de ni deḥi thse ga ba thse *(cañcu)* zhes bya la / ga ba thse la yaṅ ga ba thse zhes bya ste. — Paramārtha et Hiuan-tsang traduisent *samudga(ka)* par *tsiu-tsi* accumuler-réunir ; *ḥdu-ba* a le même sens. — La version de Hiouan-tsang est très libre ; Paramārtha paraît littéral : Maintenant *tsiu-tsi,* à cette époque est nommé *can* (Julien 1810) — *ca* (Julien 1801). En outre *liên-tsè* (boîte à parfums, etc., Couvreur, 1904, p. 197) est nommé *can-ca.*

[Dans Mahāvyutpatti, 233 (liste des ustensiles) on a : 6. *samudga* (= za ma tog), 25 *cañca* (= gab-tse, ga-ba-tse). — Pour *gab-tse (ga-ba-tshe, tse),* les lexiques donnent : « tableau pour opérations magiques », Śarad Chandra, Desgodins, etc.]

b. Divyāvadāna, 131 (histoire de Meṇḍhaka, extraite de Dulva, vol. iii, chap. des médicaments, S. Lévi, Éléments de formation du Divya, Toung-Pao, 1907, 11, note) : *dvādaśavarṣikā anāvṛṣṭir vyākṛtā / trividhaṃ durbhikṣaṃ bhaviṣyati cañcu śvetāsthi śalākāvṛtti ca / tatra cañcu ucyate samudgake / tasmin manuṣyā bījāni prakṣipya anāgatasattvāpekṣayā sthāpayanti mṛtānām anena te bījakā[r]yaṃ kariṣyanti / idaṃ samudgakaṃ baddhvā cañcu ucyate ....*

faiblesse, tout en accumulant (ḥdu zhiṅ ḥdus nas) meurent ; et, en vue d'être utile aux hommes de l'avenir, on place les semences dans des *cañcus*. C'est pourquoi cette famine est nommée *cañcu*.

Disette des os blancs, pour deux raisons. — Les corps étant secs et durs, à peine est-on mort, les os deviennent blancs. Les hommes réunissent ces os blancs, les font bouillir et boivent. [1]

Disette du bâtonnet, pour deux raisons. — Les êtres, dans les maisons, mangent d'après l'indication des bâtonnets : « Aujourd'hui, c'est le tour du maître de maison de manger ; demain, c'est le tour de la maîtresse de maison ...... » Et, avec des bâtonnets, on cherche les grains dans le sol des aires [15 b] ; on fait bouillir à grande eau, et on boit. [2]

L'Écriture enseigne que les hommes qui ont, pour un seul jour-et-nuit, pris l'abstention du meurtre, ou donné au Saṃgha un fruit de myrobolan ou une bouchée de nourriture, ne renaîtront pas ici-bas durant les périodes du couteau, de la maladie, de la famine.

4. Combien de temps se prolongent ces trois périodes ? — Le meurtre dure sept jours ; la maladie, sept mois et sept jours ; la disette, sept ans, sept mois et sept jours. La conjonction *ca* de la stance montre qu'il faut additionner les diverses durées.

Les continents de Videha et de Godānīya ne connaissent pas les trois fléaux : cependant la méchanceté, la mauvaise couleur et la faiblesse, la faim et la soif y règnent quand le Jambudvīpa est accablé par le couteau, la maladie, la disette.

Nous avons décrit la disparition par le feu, et dit que les autres disparitions s'accomplissaient d'une manière analogue. [16 a]

100 a-b. Il y a trois disparitions : par le feu, l'eau, le vent. [3]

1. Cette seconde explication est à peu près celle de Divya.

2. Divya : *vilebhyo dhānyagudakāni śalākayākṛṣya bahūdakasthālyāṃ kvāthayitvā pibanti.*

3. *saṃvartanyaḥ punaḥ tisro bhavanty agnyambuvāyubhiḥ* /

Dīrgha, 21, 1 ; Vibhāṣā (133, 8) examine d'où viennent les soleils (créés dès l'origine du monde ? créés à la fin du *kalpa* par les actes des êtres ?), l'eau, le vent ; examine ce que deviennent les choses : y a-t-il *pariṇāma* (iii. 49 d) ? y a-t-il transformation en feu, en eau ? — Ci-dessus, p. 184, n. 2.

Lorsque les êtres, réunis *(saṃvart)* dans un ciel de *dhyāna*, ont disparu des réceptacles inférieurs, les *saṃvartanīs*, destructions, ont lieu : par le feu, en raison de sept soleils ; par l'eau, en raison de la pluie ; par le vent, en raison du désordre de l'élément-vent. L'effet de ces destructions est qu'il ne reste même plus un atome du réceptacle détruit.

[Ici se pose le problème du tout et de la partie *(avayavin, avayava)*, de la substance et de la qualité *(guṇin, guṇa)*, iii. 49 d]

Certains docteurs hétérodoxes — Kaṇabhuj, etc. — disent que les atomes sont éternels ; que, par conséquent, ils restent quand l'univers est dissous. En effet, disent ces docteurs, s'il en était autrement, les corps grossiers *(sthūla)* naîtraient sans cause *(ahetuka)*.

Le Bouddhiste. — Mais nous avons expliqué (iii. 50 a) que la semence *(bīja)* du nouvel univers est le vent, un vent doué d'efficacités spéciales qui ont leur principe dans les actes des êtres. Et la « cause instrumentale » *(nimitta)* de ce vent est le vent du Rūpadhātu [1] lequel n'est pas détruit. En outre, le Sūtra des Mahīśāsakas dit que le vent apporte, d'un autre univers, les semences [2]. [16 b]

Le Vaiśeṣika. — Quand bien même des semences seraient apportées, nous n'admettons pas que les corps grossiers *(sthūla)*, pousse, tige, etc., naissent de la semence, de la pousse, etc. [: car les semence, pousse, etc., ne sont que *nimittakāraṇa*, cause « instrumentale », non pas *samavāyikaraṇa*, cause matérielle] [3] ; nous disons que la pousse, etc., naît de ses parties *(avayava)*, et que ces parties naissent à leur tour de leurs parties, et ainsi de suite jusqu'aux plus menues parties qui naissent des atomes.

1. [De même que, à la fin du monde, la flamme du Kāmadhātu provoque la naissance de la flamme du Rūpadhātu, ci-dessus p. 184].

2. *bījāni āhriyante.* — Kiokuga Saeki signale ici Dīrgha, 22, 13, sur les cinq sortes de semences ; de même la Vyākhyā : *pañca bījajātāni mūlabījaṃ phalubījaṃ bījabījam agrabījaṃ skandhabījam.*

Dīgha, i. 5, iii. 44, 47 ; Sumaṅgalavilāsinī, i. 81, etc. (Rhys Davids et Stede, s. voc. *bīja*) : *mūla, khandha, phalu, agga, bījabīja* ; Fragments Stein, JRAS. 1913, 574, Rockhill dans Revue Histoire Religions, ix. 168.

3. *nimittakāraṇa, samavāyikāraṇa,* Ui, Vaiśeṣika Philosophy, 136, 139, 141, 146.

Le Bouddhiste. — Quelle est donc l'efficace *(sâmarthya)* de la semence à l'endroit de la pousse ?

Le Vaiśeṣika. — La semence n'a aucune efficace quant à la génération *(janana)* de la pousse, sinon ceci qu'elle provoque l'aggrégation des atomes de la pousse *(paramāṇūpasarpana)*. Il est impossible en effet qu'une certaine chose naisse d'une chose d'une autre nature *(vijātīya)* : si semblable génération était possible, il n'y aurait aucune règle dans la génération. [On pourrait faire des nattes, *kaṭa*, avec des fils de coton, *tantu*].

Le Bouddhiste. — Non pas. Le différent vient du différent, mais d'après certaines règles. De la sorte naissent le son, les produits de la cuisson, etc. [Le son naît du heurt, qui est différent du son, mais non pas de tout ce qui est différent du son]. L'efficace *(śakti)* de toutes les choses est déterminée.

Le Vaiśeṣika. — Votre exemple ne vaut pas. Nous admettons que ce que nous appelons *guṇadharma* ou « attribut » (son, etc.) naisse ou bien de ce qui est semblable ou bien de ce qui est différent *(saṃyoga*, etc.) ; mais il n'en va pas de même du *dravyadharma* (ou « substance ») qui naît du semblable [1]. C'est ainsi que les brins de *vīraṇa*, — et non pas d'autres brins ou fils — donnent naissance à la natte *(kaṭa)*, que les seuls fils de coton *(tantu)* donnent naissance à l'étoffe de coton *(paṭa)*.

Le Bouddhiste. — Votre exemple ne prouve pas, car il n'est pas, lui-même, établi. Vous dites qu'une chose naît du semblable, puisque la natte naît des brins de *vīraṇa* : mais, la natte, c'est les brins même de *vīraṇa* disposés d'une certaine manière et qui prennent le nom de natte ; l'étoffe, c'est les fils disposés d'une certaine manière. De même que la file de fourmis n'est que fourmis.

Le Vaiśeṣika. — Comment établissez-vous que l'étoffe n'est pas une chose distincte des fils *(dravyāntara)* ? [17 a]

Le Bouddhiste. — Quand l'organe (de la vue ou du tact) est en relation avec un fil, l'étoffe n'est pas perçue. Or, si l'étoffe existait

1. *guṇa*[*dharma*] et *dravya*[*dharma*] sont définies Vaiśeṣikasūtra, i. 1. 15-16, voir Ui, Vaiśeṣika Philosophy, p. 122. — Kośa, ix. p. 290.

[, créée par chaque fil,] pourquoi ne serait-elle pas perçue ? — Vous direz que l'étoffe n'existe pas, intégralement, dans chaque fil *(akṛtsnavṛtti)* : c'est avouer que l'étoffe n'est que la collection de ses parties qui sont constituées chacune par un fil : car comment établirez-vous que les parties de l'étoffe soient autre chose que les fils ? [1] — Vous direz que l'étoffe existe intégralement dans chaque fil, mais qu'on ne la perçoit pas dans chaque fil parce que la perception de l'étoffe suppose un rapprochement de l'organe et de l'étoffe de telle nature que de nombreux éléments créateurs de l'étoffe soient perçus : dans cette hypothèse, il suffirait de voir la frange pour voir l'étoffe. — Vous direz que, si on ne voit pas l'étoffe quand on voit la frange, c'est parce que, alors, les parties centrales, etc., ne sont pas en relation avec l'organe : c'est admettre qu'on ne verra jamais l'étoffe, car les parties centrales et extrêmes qui sont supposées créer l'étoffe ne sont pas perçues d'ensemble [2]. — Vous direz qu'elles sont perçues successivement : c'est avouer que le « tout » (l'entité étoffe) *(avayavin)* n'est pas perçu ; c'est avouer que la notion d'étoffe ou de natte a pour seul objet les parties de l'étoffe ou de la natte. Comme, de toute évidence, la notion de cercle que nous avons du cercle formé par le trajet circulaire d'un tison [3]. — En outre, l'étoffe ne peut pas être autre chose que les fils, car, dans l'hypothèse où elle serait autre, quand les fils diffèrent de couleur, diffèrent de nature, diffèrent de disposition, on ne pourrait attribuer à l'étoffe ni couleur, ni nature, ni disposition. Vous direz que l'étoffe est alors diverse de couleur : c'est avouer que le différent crée le différent ; en outre, à supposer

1. *ta eva hi te tathā saṃniviṣṭās taṃ saṃjñāṃ labhante pipīlikādipaṅktivat // kathaṃ gamyate // ekatantusaṃyoge paṭasyānupalambhāt / ko hi tadā sata upalabdhau pratibandhaḥ / akṛtsnavṛttau paṭasya kalpyamānāyāṃ samūhamātraṃ paṭaḥ prāpnoti / kaś ca tantubhyo 'nyaḥ paṭabhāgaḥ.*

2. *anekāśrayasaṃyogāpekṣāyāṃ daśāmātre saṃhate paṭa upalabhyeta / na vā kadā cid upalabhyeta madhyaparabhāgānām indriyeṇāsaṃnikarṣāt.*

3. *kramasaṃnikarṣe ca [avayavānāṃ] cakṣuḥsparśanayor [nāvayavibuddhiḥ syāt / krameṇa avayavibuddher] avayaveṣu tadbuddhiḥ / alātacakravat.*

qu'un des côtés ne soit pas bigarré, en le voyant on ne verra pas l'étoffe, ou bien on le verra bigarré. Mais oserez-vous dire que l'étoffe, faite de fils de dispositions diverses, est de dispositions diverses ? Elle sera vraiment trop diverse pour être une entité ![1] Considérez encore cette entité *(avayavin)* qui est l'éclat du feu *(agniprabhā)* : son pouvoir calorifique et lumineux varie du commencement à la fin ; on ne pourra lui reconnaître ni couleur ni qualités tangibles.[2]

[Le Vaiśeṣika. — Mais si le « tout », étoffe, n'est pas distinct des « parties » ; si les atomes, non perceptibles aux organes, ne créent pas *(ārambh)* un corps grossier perceptible aux organes *(aindriyaka)* — un corps distinct des atomes — le monde est invisible : or on voit le bœuf.]

Le Bouddhiste. — Pour nous, les atomes, quoique suprasensibles, deviennent sensibles lorsqu'ils sont réunis[3] : de même, c'est aux atomes réunis que les Vaiśeṣikas attribuent la puissance de créer les corps grossiers ; de même les facteurs de la connaissance visuelle doivent être réunis pour produire la connaissance ; de même les hommes qui souffrent d'ophtalmie voient des masses de cheveux, non pas les cheveux un à un.

[L'auteur ayant réfuté la doctrine du tout, *avayavin*, distinct des parties, *avayava*, réfute la doctrine de la substance, *guṇin*, distincte des attributs, *guṇa*].

Le Bouddhiste. — Ce qu'on entend par atome *(paramāṇu)*, c'est la couleur *(rūpa)*, etc. ; il est donc certain que les atomes périssent à la destruction de l'univers.

Le Vaiśeṣika. — L'atome est une chose en soi *(dravya)* ; la chose

1. *bhinnarūpajātikriyeṣu ca tantuṣu paṭasya rūpādyasaṃbhavāt (bhinnakriyeṣu = ūrdhvādhogamanabhedāt) / citram asya rūpāditi vijātīyārambho 'pi syāt / avicitre ca pārśvāntare paṭasyādarśanaṃ citrarūpadarśanaṃ vā / kriyāpi citrety aticitram.*

2. *tāpaprakāśabhede cāgniprabhāyā ādimadhyānteṣu rūpasparśau nopapadyete.*

3. *paramāṇvatīndriyatve 'pi samastānāṃ pratyakṣatvam / yathā kāryārambhakatvam ....*

en soi est distincte de la couleur, etc.[1] ; la couleur peut périr sans que l'atome périsse.

Le Bouddhiste. — Cette distinction de la chose et de ses attributs est inadmissible[2] : car personne ne distingue : « Ceci est la terre, l'eau, le feu ; ceci est l'attribut de la terre, à savoir sa couleur, sa saveur, etc. » — Et vous affirmez cependant que la chose, terre, etc., est perceptible à l'œil, etc. [Donc vous ne pouvez pas dire qu'on ne la perçoit pas parce qu'elle est suprasensible]. [18 a] — En outre, lorsque sont consumés la laine, le coton, le jus d'opium, l'encens, on n'a plus l'idée de laine, de coton, etc., à l'endroit des cendres : cette idée a donc pour objet, non pas une chose en soi dont la couleur serait un attribut, mais la couleur, la saveur, etc.[3]. — Vous direz que, quand une cruche de terre crue a été soumise à l'action du feu, nous disons que c'est toujours la même cruche ; que, par conséquent, la cruche est autre chose que la couleur, qu'elle reste la même encore que la couleur change. Mais, en fait, si nous reconnaissons la cruche crue dans la cruche cuite, c'est parce que sa figure reste pareille : comme on reconnaît une file de fourmis. En effet, qui reconnaîtrait la cruche s'il n'y voyait pas certains caractères d'abord observés[4] ?

Arrêtons ici la discussion de ces théories enfantines.

Quelle est la limite supérieure des destructions *(saṃvartanī)* ?

100 c-101 d. Trois *dhyānas*, à commencer par le deuxième, sont, dans l'ordre, la tête des destructions ; en raison de la communauté de nature des destructions et des vices des trois premiers *dhyānas*.

1. *dravyaṃ hi paramāṇuḥ / anyac ca rūpādibhyo dravyam.* — Vaiśeṣikasūtra, ii. 1. 1 : « La terre a odeur, saveur, odeur, tangible ». — Voir ix, p. 288.

2. *ayuktaṃ asyānyatvam.*

3. Les Pailukas soutiennent que les choses *(avayavidravya)*, la laine, etc. ne sont pas brûlées : les attributs anciens disparaissent ; des attributs nouveaux, nés de la cuisson, naissent ; mais les choses, qui sont le support *(āśraya)* des attributs, demeurent telles quelles *(tadavastha)* (Vyākhyā).

On a dans Nyāyabindu, Calcutta, 1889, p. 86, un Pailuka disciple de Kaṇāda ; dans Nyāyavārttikatātpārya, 355 (ad 3, 1, 4) un Pailukaṇṭha.

4. *pākajotpattau ghaṭaparijñānaṃ saṃsthānasāmānyāt / paṅktivat / cihnam apaśyato 'parijñānāt.*

Quant au quatrième *dhyāna*, pas de destruction, en raison de sa non-agitation : ce n'est pas qu'il soit éternel, car ses châteaux sont produits et périssent avec l'être qui y habite.[1]

1. Le deuxième *dhyāna* est la limite *(sīmā)* de la destruction par le feu : tout ce qui est en dessous est brûlé ; le troisième *dhyāna* est la limite de la destruction par l'eau : tout ce qui est en dessous est décomposé ou dissous ; le quatrième *dhyāna* est la limite de la destruction par le vent : tout ce qui est en dessous est dispersé. — On appelle « tête de la destruction » ce qui reste quand la destruction est achevée.

Le ciel du premier *dhyāna* périt donc par le feu : en effet, le vice ou imperfection *(apakṣāla)* du premier *dhyāna*, c'est les *vitarka-vicāra* ; ceux-ci brûlent la pensée et sont donc semblables au feu. — Le deuxième *dhyāna* périt par l'eau : en effet, il a pour vice la *prīti*. Celle-ci, étant associée à la *praśrabdhi*, rend le corps mou et souple : elle est donc semblable à l'eau. C'est pourquoi le Sūtra enseigne que la sensation de souffrance *(duḥkhendriya)* est détruite par la suppression de toute la solidité du corps[2]. — Le troisième [18 b] *dhyāna* périt par le vent : en effet, il a pour vices l'inspiration et l'expiration *(āśvāsa, praśvāsa)*, qui sont vent.

Les vices *(apakṣāla)* externes *(bāhya)* d'un *dhyāna* (c'est-à-dire les fléaux qui détruisent un ciel de *dhyāna*) sont du même ordre que les vices internes *(ādhyātmika)* qui affectent l'homme entré dans ce *dhyāna*. (Voir viii. p. 126).[3]

1. *dhyānatrayaṃ dvitīyādi śīrṣaṃ tāsāṃ yathākramam* //
tadapakṣālasādharmyān na caturthe 'sty aniñjanāt /
na nityaṃ saha sattvena tadvimānodayavyayāt //

2. *sā ca praśrabdhiyogenāśrayamṛdukaraṇād apkalpā / ata eva ca kṛtsnasya kāyakāṭhinyasyāpagamād duḥkhendriyanirodha uktaḥ.* — D'après Madhyama, 58. — Voir viii. p. 150-156.

3. On verra viii. 11 qu'il y a huit *apakṣālas* et que les trois premiers *dhyānas* sont *sa-iñjita*. (Voir aussi iv. 46).

Aṅguttara, v. 135 : l'épine *(kaṇṭaka)* du premier *dhyāna* est le *sadda* ; du second, les *vitakkavicāras* ; du troisième, la *pīti* ; du quatrième, les *assāsapassāsas*. — Le *kaṇṭaka* est ce qui détruit le *dhyāna*, ce qui est incompatible avec

2. Pourquoi n'y a-t-il pas destruction *(saṃvartanī)* par l'élément terre comme par les éléments feu, etc. ? — Ce qu'on nomme réceptacle est terre, par conséquent peut être « contredit » par les feu, eau et vent, non pas par la terre.

3. Le quatrième *dhyāna* n'est pas sujet à destruction, parce qu'il est exempt d'agitation *(aniñjana)*. Le Bouddha a dit en effet que ce *dhyāna*, étant exempt de vices internes *(ādhyātmikāpakṣālarahita)*, est non-remué *(ānejya)* [1]. Les vices externes n'ont donc pas prise sur lui et, par conséquent, il n'est pas sujet à destruction.

D'après une autre opinion, la non-destruction du quatrième *dhyāna* s'explique par la force des dieux Śuddhāvāsakāyikas dont il est le séjour. Ces dieux sont incapables d'entrer dans l'Ārūpyadhātu, comme aussi d'aller ailleurs [dans une terre inférieure]. [2]

Cependant le réceptacle du quatrième *dhyāna* n'est pas éternel. Par le fait, il ne constitue pas une « terre » ; telles les étoiles, il est divisé en diverses résidences ; les divers châteaux, demeures des êtres, naissent et périssent avec les êtres. (Vibhāṣā, 134, 1).

Quel est l'ordre de succession des trois destructions [19 a] ?

102. Sept par le feu, une par l'eau ; et quand sept destructions par l'eau ont ainsi eu lieu, sept par le feu suivies de la destruction par le vent. [3]

le *dhyāna* (Kathāvatthu, ii. 5), comme la pensée des femmes est le *kaṇṭaka* de la vie chaste ; l'*apakṣāla*, au contraire, est certain vice, imperfection ou manque, essentiel à un *dhyāna*.

Tibétain : *skyon ;* versions chinoises : *tsāi* = calamité, *vipatti, tsāi-ngŏ*, calamité—obstacle, et aussi *koúo*, faute, défaut, dans Mahāvyutpatti 245, 664 (voir les notes de l'édition de Sasaki : *apakṣāla, apakṣala, apakṣaṇa, apacāra)*, Śikṣāsumuccaya, 145 et Bodhisattvabhūmi dans Wogihara.

1. *ānejyam iti / ejṛ kampana ity* (Dhātupāṭha, i. 253) *asya dhātor etad rūpam ānejyam iti / yadā tv āniñjyam iti pāṭhas tadā igeḥ* (MSS. *tadā irjyaiḥ ; igeḥ* ? d'après Dhātupāṭha, i. 163) *prakṛtyantarasyaitad rūpaṃ draṣṭavyam.* — Voir iv. p. 107, vi. 24 a, viii. 101 b.

2. Paramārtha ajoute : Ils obtiennent le Nirvāṇa dans cette terre.

3. *saptāgninādbhir ekaivaṃ gate 'dbhiḥ saptake punaḥ /*
tejasā saptakaḥ paścād vāyusaṃvartanī tataḥ //

Même doctrine et même phraséologie dans Visuddhimagga 421 : *evaṃ vinas-*

Sept fois de suite, après sept séries de sept destructions successives par le feu, la destruction est faite par l'eau ; la huitième série de sept destructions par le feu est suivie par une destruction par le vent. — Les réceptacles, en effet, durent en raison de la durée des dieux qui y renaissent par la force des recueillements. — Il y a cinquante-six destructions par le feu, sept par l'eau, une par le vent : ce qui justifie cette déclaration de la Prajñāpti [1] que les dieux Śubhakṛtsnas vivent soixante-quatre *kalpas*. (iii. 80 b).

Suite n. 1, p. 148.

D'après Paramārtha : « Sur le bord sud de ce lac, une montagne haute de 25 *yojanas* ; sur le bord nord, une montagne haute de 15 *yojanas* ; l'une et l'autre de minéraux variés. Au nord de la montagne Gandhamādana, au sommet, une caverne nommée Nanda, ornée des sept joyaux, 50 *yojanas* en longueur et largeur, résidence du roi des éléphants. Au delà, 6 royaumes, 7 forêts, 7 rivières. Au delà de la septième rivière, 2 forêts en forme de demi-lune. Au nord de ces forêts, l'arbre Jambu haut de 100 *yojanas* .... ».

---

santo 'pi ca [loko] nirantaram eva satta vāre agginā vinassati .... *vāto paripuṇṇacatusaṭṭhikappāyuke Subhakiṇhe viddhaṃsento lokaṃ vināseti.*

1. *tasmād yad uktaṃ prajñāptibhāṣyam* (?) *tat sūktaṃ bhavati.* — MSS. *prajñāptiprabhāvyam* ; mais on a ailleurs : *prajñāptibhāṣyaṃ kathaṃ tarhi nīyate* (iv. trad. p. 171). — btags paḥi bśad pa dag.

Hiuan-tsang : le texte (wên) du Prajñāptipāda. — Paramārtha : fēn-pié li-che lun.

017920025

DEC 0 9 1991

